

الصَّوْلُ الْخَوُّ الْمَسْلَّةُ

على البرصية والموطلة

تأليف العلامة

ابن قيم الجوزية

رحمه الله تعالى

(اختصره الشيخ الفاضل محمد بن الموصل رحمه الله)

بمصحح

ذكر يا علي يوسف

ترجمة وجيزة

للعلامة المحقق ابن القيم مؤلف الصواعق المرسلة

قال السيد نعمان الألوسي البغدادي في كتاب جلاء العينين :

هو العلامة شمس الدين أبو عبد الله محمد بن بكر بن أيوب بن سعد الزرعي ثم الدمشقي الفقيه الحنبلي المفسر النحوي الأصولي المتكلم الشيرازي ابن قيم الجوزية .

قال في الشذرات بل هو المجتهد المطلق . قال ابن رجب ولد شيخنا سنة إحدى وتسعين وستمائة ، ولازم الشيخ تقي الدين بن تيمية وأخذ عنه وتفنن في كافة علوم الإسلام وكان عارفاً في التفسير لا يجاري فيه ، وبأصول الدين وإليه فيه المنتهى ، وبالحدِيث ومعانيه وفقهه ، ودقائق الاستنباط منه لا يلحق في ذلك ، وبالفقه والأصول والعربية ، وله فيها اليد الطولى ، ويعلم الكلام والتصوف . حبس مدة لأنكاره شد الرحيل إلى قبر الخليل ، وكان فاعادة وتهجد وطول صلاة إلى الغاية القصوى ولم أشاهد مثله في عبادته وعلبه بالقرآن والحديث وحقائق الإيمان ، وليس هو بالمعصوم ، ولكن لم أرفى معناه مثله ، وقد امتحن وأودى مرات وحبس مع شيخه سيخ الإسلام تقي الدين في المرة الأخيرة بالقلعة منفرداً عنه ، ولم يفرج عنه إلا بعد موت الشيخ ، وكان في مدة حبسه مشغلاً بتلاوة القرآن والتدبر والتفكير ففتح عليه من ذلك خير كثير ، وحصل له جانب عظيم من الأذواق والمواجيد الصحيحة وتسلط بسبب ذلك على الكلام في علوم أهل المعارف والخوض في غوامضهم ، وتصانيفه ممتلئة بذلك ، وحجج مرات كثيرة ، وجاور بمكة ، وكان أهل مكة يتعجبون من كثرة طوافه وعبادته ، وسمعت عليه قصيدته الثونية في السنة ، وأشياء من تصانيفه غيرها ، وأخذ عنه العلم خلق كثير في حياة شيخه إلى أن مات وانتقموا به . قال القاضي برهان الدين الزرعي ، وما تحت أديم السماء أوسع علماً منه ، ودرس بالصدرية ، وأم الجوزية . وكتب بخطه ما لا يوصف كثرة ، وصنف تصانيف كثيرة جداً في أنواع العلوم .

توفي ثالث عشر رجب سنة إحدى وخمسين وسبعمائة ودفن بمقبرة الباب الصغير بعد أن صل عليه بمواضع عديدة . وكان قد رأى قبل موته شيخه تقي الدين في النوم وسأله عن منزلته فأشار إلى علوها فوق بعض الأكابر . ثم قال له وأنت كدت تلحق بنا ، ولكن أنت الآن في طبقة ابن خزيمة رحمهم الله تعالى .

كلمة الناشر

(مقتبسة من غائمة الطبعة الأولى للأستاذ الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة)

الحمد لله الذي بنعمته تم الصالحات نحمده على ما وفق وأعان على طبع (مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة) لإمام أهل السنة في وقته ناصر الكتاب والسنة الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر الشبير (باني قيم الجوزية) روح الله روحه ونور ضريحه .

وهذا الكتاب فريد في باب من خير ما أخرج للناس في بيان ما جاء في الكتاب والسنة من عقائد السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم وذخن ما خالف ذلك من عقائد أهل الزيغ بالجهج العقلية والنقلية والنقول المستفيضة عن أئمة الاسلام والمسلمين بما لا يسع فاضلا جهله ، فقد كشف رحمه الله عوار شبه المتفلسفين والجهمية التي ردوا بها نصوص القرآن والسنة ، وأفاض في بيان بطلان القول بالمجاز ، وأبان غرض الغالين به ، وأوضح ما ادعوا فيه المجاز من كتاب الله وإفادة خبر الثقات للعلم وإن الأحاديث الصحيحة يستدل بها على أسماء الله وصفاته ورد شبهات المتكلمين في ذلك بما لا يجده مجموعا في كتاب سواه .

...

وكانت الطبعة الأولى كثيرة الخطأ ؛ حتى أنهم أثبتوا في آخر الجزء الثاني أكثر من ماتى غلطة ؛ والذي تركوه أكثر مما أثبتوه ؛ فبدلنا في تصحيح هذه الطبعة جهداً كبيراً نرجوا به وجه الله تعالى

وصدرت الطبعة الأولى في جزأين وسط بحروف كبيرة : لأنها كانت على حساب جلالة الملك عبدالعزيز رحمه الله ؛ ولأن التكاليف كانت قليلة ، فقد كان صدورهما عام ١٣٤٨ هـ أما ونحن اليوم في عام ١٣٨٠ وتكاليف الطباعة زادت أضعاافا مضاعفة ؛ ونفذت الطبعة الأولى من زمن بعيد ؛ ولا تملك ما يكفي لاختراجها بالحرف الكبير ؛ فقد أصدرنا هذه الطبعة بحرف صغير في جزء واحد كبير دون أن نحذف من كلام المؤلف لفظة واحدة والله أسأل أن يجعل ذلك العمل خالصا لوجهه ، وأن ينفع به المسلمين ؟

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، وبه نستعين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله . الحمد لله نحمده . ونستعينه ونستغديه ونستغفره ، ونعوذ به من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا . ومن يهد الله فهو المهتد . ومن يضل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له . وأشهد أن محمداً عبده ورسوله . بعث الله تعالى بين يدي الساعة نبياً ونذيراً . وداعياً إلى الله يأذنه وسراجاً منيراً . فتح به أعيناً عمياً . وآذاناً صماً . وقلوباً غلفاً . وأقام به الأمة العرجاء . بأن قالوا لا إله إلا الله . صلوات الله وسلامه عليه . وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً .

(أما بعد) فهذا استعجال الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة . انتخبته من كلام شيخ الإسلام . وقدة الآثام ، ناصر السنة (شمس الدين أبي عبد الله محمد بن قيم الجوزية) رحمه الله تعالى .

(اعلم) أن الله تعالى بعث رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم وأهل الأرض أحوج إلى رسالته من غيث السماء ، ومن نور الشمس الذي يذهب عنهم حنادس الظلمات ، فضرورتهم إليها أعظم الضرورات ، وحاجتهم إليها مقدمة على جميع الحاجات . فإنه لا حياة للقلوب ، ولا سرور ولا لذة ولا نعيم ولا أمان إلا بأن تعرف ربها ومعبودها وقاطرها بأسمائه وصفاته وأفعاله ؛ ويكون ذلك أحب إليها مما سواه ، ويكون مغيها فيما يقربها إليه ، ومن المحال أن تستقل العقول البشرية بإدراك ذلك على التفصيل ، فاقترض حكمة العزيز العليم ، بأن بعث الرسل به معرفين ، وإليه داعين ، ولهن أجابهم مبشرين ، ولهن عاقبهم منذرين . وجعل مفتاح دعوتهم وزبدة رسالتهم معرفة المعبود سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله . وعلى هذه المعرفة تنبني مطالب الرسالة جميعها ، فإن الخوف والرجاء والمحبة والطاعة والعبودية تابعة لمعرفة المربو الخوف المحبوب المطاع المعبود .

ولما كان مفتاح الدعوة الآلوية معرفة الرب تعالى قال أفضل الداعين إليه للمعاد ابن جبل ؛ وقد أرسله إلى اليمن « انك تأتي قوماً أهل كتاب ؛ فليكن أول ما تدعهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ؛ فإذا هرفوا الله فاجبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة » الحديث . وهو في الصحيحين ؛ واللفظ

للسلم . وقد نزه سبحانه نفسه عن غير ما يصفه به المرسلون فقال (سبحانه ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين) فزه نفسه عما يصفه به الخلق ثم سلم على المرسلين لسلامة ما وصفوه به من النقائص والعيوب . ثم حمد نفسه على تفرد بالآوصاف التي يستحق عليها كمال الحمد .

(ومن هنا) أخذ إمام السنة محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله خطبة كتابه حيث قال : الحمد لله الذي هو كما وصف نفسه وفوق ما يصفه خلقه ، فأثبت بهذه الكلمة أن صفاته إنما تتلقى بالسمع لا بآراء الخلق ؛ وأن أوصافه فوق ما يصفه به الخلق . وقد شهد الله سبحانه بالعلم لمن يرى أن ما جاء به الرسول من عند الله هو الحق ؛ لا آراء الرجال فقال تعالى (ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ويهدي إلى صراط العزيز الحميد) وقال تعالى (أفمن يعلم أن ما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى) فن تضارص عنده ما جاء به الرسول وآراء الرجال فقدمها عليه أو توقف فيه أو قدح في كمال معرفته فهو أعمى عن الحق .

وقد أخبر الله تعالى عن رسوله ﷺ أنه قال (قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني) وأخبر تعالى عنه أنه سراج منير ؛ وأنه هاد إلى صراط مستقيم ، وبأن من اتبع النور الذي أنزل معه هو المفلح لا غممة ؛ وأن من لم يحكمه في كل ما تنازع فيه المتنازعون وينقاد لحكمه ؛ ولا يكون عنده حرج منه ؛ فليس بمؤمن . فكيف يجوز على من أخبر الله تعالى عنه بما ذكر أن يكون قد أخبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله بما الهدى في خلاف ظاهره ؛ والحق في إخراجه عن حقائقه وحمله على وحشى اللغات ومستكرهات التأويلات ؛ وأن حقائقه ضلال وتشويه وإلحاد ، وأن الهدى والعلم في مجازة وإخراجه عن حقائقه ؟ وأحال الأمة فيسه على آراء الرجال المتحيرين وعقول المتوكلين (المتحيرين) فيقول : إذا أخبركم عن الله وصفاته الغسل بشيء فلا تعتقدوا حقيقته ؛ وخذوا معرفة مرادى به من آراء الرجال ومعقولها ، فإن الهدى والعلم فيه ؟ معاذ الله ، فإنه لو خرج عن ظاهره بتأويل المتأولين انتقضت عرى الإيمان كلها ، وكان لا نشاء طائفة من طوائف أهل الضلال أن تناول النصوص على مذهبها إلا وجدت السبيل إليه .

(والمقصود) أن الله تعالى أكمل الرسول ولامته به دينهم وآتم عليهم به نعمته . ومحال مع هذا أن يدع ما خلق له الخلق وأرسلت به الرسل ، وانزلت به الكتب ؛

ولصبت عليه القبلة ، وأصبت عليه الملة ، وهو باب الايمان به ومعرفته ومعرفته أسماؤه وصفاته وأفعاله ، متلبساً مشتبهاً حقه بباطله ، لم يتكلم فيه بما هو الحق ، بل تكلم بما هو الباطل ، والحق في إخراجه عن ظاهره ، فكيف يكون أفضل الرسل وأجل الكتب غير واف بتعريف ذلك على أتم الوجوه ، مبين له بأكل البيان ، موضع له غاية الإيضاح ، مع شدة حاجة النفوس إلى معرفته ، وهو أفضل ما اكتسبته النفوس وأجل ما حصلت له القلوب .

ومن المحال أن يكون صلى الله عليه وسلم قد علم آداب الفاعل ، قبله ويعدده ومعه ، وآداب الوطء والطعام والشراب ، ويترك أن يعلمهم ما يقولونه بالسببهم ويستقدونهم بقلوبهم في ربهم ومعبودهم الذي معرفته غاية المعارف ، والوصول إليه أتم المطالب ؛ وعبادته وحده لا شريك له أقرب الوسائل ، ويخبرهم بما ظاهره ضلال وإلحاد ، ويحيلهم في فهم ما أخبر به عن الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله على مستكرهات التأويل وما تحكم به عقولهم — هذا هو القائل « تركتكم على البيضاء ليلها كنهار ما لا يزيغ عنها إلا هالك » وهو القائل « ما بعث الله من نبي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم ، وقال أبو ذر « لقد توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علماً » وقال عمر بن الخطاب « قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم مقاماً ، فذكر بدء الخلق حتى دخل أهل الجنة منازلهم ، وأهل النار منازلهم ، حفظ ذلك من حفظه ونسيه من نسيه » ذكره البخاري .

فكيف يترحم من لله ورسوله في قلبه وقار أن يعتقد أن رسول الله (ص) قد أمسك عن بيان هذا الأمر العظيم ولم يتكلم فيه بالصواب ؟ معاذ الله ، بل لا يتم الايمان إلا بأن يعتقد أن رسول الله (ص) قد بين ذلك أتم البيان وأوضحه غاية الإيضاح ؛ ولم يدع بعده لقائل مقالاً ولا لمأول تأويلاً .

ثم من المحال أن يكون خير الأمة وأفضلها وأسبقها إلى كل خير قصر أوفى هذا الباب لجفرا عنه : أو تجاوزوا أفقوا فيه . وإنما ابتل من خرج عن منهاجهم بهذين الهدى بن وقال شيخنا قدس الله روحه : والحال في هؤلاء المبتدعة الذين فضلوا طريقة الخلف على طريقة السلف حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فهم ولا فهم المراد الله ورسوله منها واعتقدوا أنهم بمنزلة الأئمة الذين قال الله فيهم (ومنهم أئمة لا يعلمون الكتاب إلا أمانى) وأن طريقة المتأخرين

من استخراج معاني النصوص ، وصرفها عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات ،
ومستكرهات التأويلات . فهذا الظن الفاسد أوجب تلك المقالة التي مضمونها نبذ
الكتاب والسنة ، وأقوال الصحابة والتابعين وراء ظهورهم . لجمعوا بين الجمل بطريقة
السلف والكذب عليهم . وبين الجمل والضلal بتصويب طريقة الخلف . وسبب ذلك
إعتقادهم أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص . فلما اعتقدوا التعطيل
واتقاء الصفات في نفس الأمر ، ورأوا أنه لا بد للنصوص من معنى بقوا مترددين بين
الإيمان باللفظ وتفويض المعنى . وهذا الذي هو طريقة السلف عندهم ، وبين صرف اللفظ
عن حقيقته وما وضع له إلى ما لم يوضع له ولا دل عليه بأنواع من المجازات . وبالتكلفات
إتي هي بالأنار والأحاجي أشبه منها بالبيان والهدى ، فصار هذا الباطل مركباً من
فساد العقل والجمل بالسمع ، فلا عقل ولا سمع ، فإن النقي والتعطيل إنما اعتمدوا فيه
على شبهات فاسدة ظنوها مقولات ، وحرفوا لها النصوص السمية عن مواضعها .

فلما ابتنى أمرهم على هاتين المقدمتين الكاذبتين كانت النتيجة استجبال السابقين الذين
هم أعلم الأمة بالله وصفاته ، واعتقاد أنهم كانوا أميين بمنزلة الصالحين البله الذين لم يتبحروا
في حقائق العلم بالله وأن الخلف هم العلماء الذين أحرزوا قصبات السبق ، واستولوا على
الغاية وظفروا من النعمة بما فات السابقين الأولين ، فكيف يقوم من له أدنى مسكة
من عقل وإيمان ، أن هؤلاء المتحيزين الذين كثر في باب العلم بالله اضطرابهم ، وغلط
عن معرفة الله سبحانه ، وأخبر الواقف على نهايات إقدامهم بما انتهى إليه من مراهمهم ،
وأنه الشك والجهرة حيث يقول (١) :

لعمري لقد طفت المعامد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واحداً كف حائر على ذقن أو قارما سن نادم
ويقول الآخر (٢) :

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسوننا وغاية دينانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول دهرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

(١) هو الشهير الثاني في أول كتابه .

(٢) هو أبو عبد الله الرازي في غير موضع من كتبه مثل كتاب أقسام الذات .

وقال الآخر : لقد خضعت البحر الخضم وترك أهل الإسلام وعلومهم وخضعت في الذي هوى عنه ، والآن إن لم يتداركني رب برحته فالويل لي . وما أنا ذا أموت على عقيدة أمي ، وقال الآخر : أكثر الناس شكا عند الموت أرباب السلام ، . وقال آخر منهم : أشهدوا علي أني أموت وما عرفت شيئا إلا أن الممكن مفتقر إلى واجب ، ثم قال : والافتقار أمر عديم فلم أعرف شيئا ، وقال آخر ، وقد نزلت به نازلة من سلطانه فاستغاث برب الفلاسفة فلم يفت قال : فاستغثت برب الجهمية فلم يفتني . ثم استغثت برب القدريه فلم يفتني ثم استغثت برب المعتزلة فلم يفتني ، قال : فاستغثت برب العامة فأغاثني .

فصل

في بيان حقيقة التأويل لغة واصطلاحاً

هو تفعيل من آل يؤزل إلى كذا إذا صار إليه ، فالتأويل : التفسير ، وأولته تأويلا إذا صيرته إليه ، قال وتأول وهو مطاوع أولته . وقال الجوهري : التأويل تفسير ما يؤزل إليه الشيء ، وقد أولته تأويلا وتأولته بمعنى . قال الأعشى :

على أنها كانت تأول حبا تأول ربي السقاب فأحبا

قال أبو عبيدة : تأول حبا ، أي تفسيره ومرجعه ، أي أن حبا كان صغيراً في قلبه فلم يزل يشب حتى أصبح فصار قديماً كهذا السقب الصغير لم يزل يشب حتى صار كبيراً مثل أمه ، وصار له ابن يصحبه . والسقب (بفتح السين) ولد الناقة ؛ أو مناعة يولد ، أو خاص بالذكر

ثم تسمى العاقبة تأويلا لأن الأمر يصير إليها . قال الله تعالى (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا) وتسمى حقيقة الشيء الخبر به تأويلا لأن الأمر ينتهي إليه ، ومنه قوله تعالى (هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق) فجاء تأويله بحجج نفس ما اخبرت به الرسل من اليوم الآخر والمعاد وتفاصيله والجنة والنار . ويسمى تنبيه الرؤيا تأويلا باعتبارين ، فإنه تفسير لها وهو عاقبتها وما تؤزل إليه ، وقال يوسف لأبيه (يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل) أي حقيقتها ومبصرها إلى هاهنا . انتهى

وتسمى العلة الثانية والحكمة المطلوبة بالفعل تأويلا لأنها بيان لمقصود الفاعل وغرضه من الفعل الذي لم يعرف الرائي له غرضه به . ومنه قول الخضر لموسى بعد أن ذكر له الحكمة المقصودة بما فعله من تخريق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار بلاهوض (سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا) فلما أخبره بالعلة الغائية التي انتهى إليها فعله قال (ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرا) فالتأويل في كتاب الله تعالى المراد منه حقيقة المعنى الذي يؤول اللفظ إليه وهي الحقيقة الموجودة في الخارج . فإن الكلام نوعان : خبر وطلب . فتأويل الخبر هو الحقيقة . وتأويل الوعد والوعيد هو نفس الموعود والموعود به . وتأويل ما أخبر الله به من صفاته العلى وأفعاله نفس ما هو عليه سبحانه ، وما هو موصوف به من الصفات العلى . وتأويل الأمر هو نفس الأفعال الأمور بها . قالت عائشة رضي الله عنها : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه وسجوده سبحانه اللهم ربنا وبمحمدك ، يتأول القرآن . فهذا التأويل هو فعل نفس المأمور به .

فهذا هو التأويل في كلام الله ورسوله .

وأما التأويل في اصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه والحديث فرادهم به معنى التفسير والبيان . ومنه قول ابن جرير وغيره : القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا . ومنه قول الإمام أحمد في الرد على الجهمية : فيما تأولته من القرآن على غير تأويله ، فأبطل تلك التأويلات التي ذكرها وهو تفسرها المراد بها . وهو تأويلها عنده ، فهذا التأويل يرجع إلى فهم المؤمن ويحصل في الذهن ، والاول يعود إلى وقوع حقيقته في الخارج .

وأما المعتزلة والجهمية وغيرهم من المتكلمين فرادهم بالتأويل صرف اللفظ من ظاهره ، وهذا هو الشائع في عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه ، ولهذا يقولون : التأويل على خلاف الأصل ؛ والتأويل يحتاج إلى دليل . وهذا التأويل هو الذي صنف في تسويجه وإبطاله من الجانبين . فمن صنف في إبطال التأويل على رأى المتكلمين القاضي أبو يعلى والشيخ موفق الدين ابن قدامة . وقد حكى غير واحد لإجماع السلف على عدم القول به .

ومن التأويل الباطل تأويل أهل الشام قوله ﷺ لعمار : تمتلك الفتنة الباغية ، فقالوا : نحن لم نقتله ، إنما قتله من جاء به حتى أوقعه بين رماحنا . وهذا التأويل مخالف لحقيقة اللفظ وظاهره ؛ فإن الذي قتله هو الذي باشر قتله لا من استنصر به ، ولهذا رد عليهم

من هو أولى بالحق والحقيقة منهم فقالوا : أفيكون رسول الله ﷺ وأصحابه هم الذين قتلوا حمزة والشهداء معه . لأنهم أتوا بهم حتى أوقفهم تحت سيوف المشركين ؟

ومن هذا قول عروة بن الزبير لما روى حديث عائشة : فرضت الصلاة ركعتين ركعتين ، فريد في صلاة الحضر وأقرت صلاة السفر ، فقيل له : فما بال عائشة أتمت في السفر ؟ قال : تأروا كما تأول عثمان . وليس مراده أن عائشة وعثمان تأرلا آية القصر على خلاف ظاهرهما . وإنما مراده أنهما تأولا دليلا قام عندهما اقتضى جواز الإتمام فعملا به . فكان عملهما به هو تأويله ؛ فإن العمل بدليل الأمر هو تأويله كما كان رسول الله ﷺ يتأول قوله تعالى (فسبح بحمد ربك واستغفره) بامثاله بقوله : سبحانك اللهم ربنا وبمحمدك اللهم اغفر لي ، فكان عائشة وعثمان تأولا قوله تعالى (فإذا اطعنا فادعوا الصلاة) فإن إتمامها من إقامتها . وقيل : تأولت عائشة أنها أم المؤمنين وأن أمهم حيث كانت فكانها مقيمة بينهم ، وإن عثمان كان إمام المسلمين لحيث كان فهو منزله ، أو أنه كان قد عزم على الاستيطان ببنى ، أو أنه كان قد تأهل بها ؛ ومن تأهل ببلد لم يثبت له حكم المسافر ؛ أو أن الأعراب كانوا قد كثروا في ذلك الموسم فأحب أن يطمعهم فرض الصلاة وأنها أربع ، أو غير ذلك من التأويلات التي ظناها أدلة مقيدة لمطلق القصر ، أو مخصصة لعمومه ؛ وإن كانت كلها ضعيفة . والصواب هدى رسول الله (ص) فإنه كان إمام المسلمين ؛ وعائشة أم المؤمنين في حياته وبعثته ؛ وقد قصرت معه ؛ ولم يكن عثمان ليقم بمكة وقد بلغه أن رسول الله (ص) إنما رخص في الإقامة بهما للمهاجرين بعد قضاء نسكهم ثلاثا ، والمسافر إذا تزوج في طريقه لم يثبت له حكم الإقامة بمجرد الزوج ما لم يرمع الإقامة .

وبالجملة فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة هو التأويل الصحيح وغيره هو الفاسد .

والتأويل الباطل أنواع (أحدها) ما لم يحتمل اللفظ بوضعه الأول مثل تأويل قوله صلى الله عليه وسلم : حتى يضع رب العزة فيها رجلا — بأن الرجل جماعة من الناس ، فإن هذا شيء لا يعرف في شيء من لغة العرب البينة (الثاني) ما لم يحتمل اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع ، وإن احتمله مفردا كتأويل قوله (لما خلقت يدي) بالقدرة (الثالث) ما لم يحتمل سياقه وتركيبه وإن احتمله في غير ذلك السياق كتأويل قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات

ربك) بأن إتيان الرب إتيان بعض آياته التي هي أمره ، وهذا يأباه السياق كل الإباه فإنه يتمتع حمله على ذلك مع التقسيم والتنويع والتزديد . وكتأويل قوله : إنكم ترون ربكم حياتاً كما ترون القمر ليلة البدر صحوً ، ليس دونه سحاب ؛ وكما ترون الشمس في الظهيرة صحوً ليس دونها سحاب ، فتأويل الرؤية في هذا السياق بما يخالف حقيقةها وظاهرها في غاية الامتناع ؛ وهو رد وتكذيب يستتر صاحبه بالتأويل .

(الرابع) ما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب وإن ألف في الاصطلاح الحادث ؛ وهذا موضع زلت فيه أقدام كثير من الناس حيث تأولوا كثيراً من ألفاظ النصوص بما لم يؤلف استعمال اللفظ له في لغة العرب البتة ؛ وإن كان معهوداً في اصطلاح المتأخرين . وهذا مما ينبغي التنبيه له ؛ فإنه حصل بسببه من الكذب على الله ورسوله ما حصل كما تأولت طائفة قوله تعالى (فلما أفل) بالحركة . وقالوا : استدل بحركته على بطلان ربوبيته ، ولا يعرف في لغة العرب التي نزل بها القرآن أن الأفل هو الحركة في موضع واحد البتة . وكذلك تأويل الأحمد بأنه الذي لا يتميز منه شيء عن شيء البتة . ثم قالوا : لو كان فوق العرش لم يكن أحداً ؛ فإن تأويل الأحمد بهذا المعنى لا يعرفه أحد من العرب ولا أهل اللغة ، إنما هو اصطلاح الجهمية والفلاسفة والمعتزلة ومن وافقهم ، وكتأويل قوله (ثم استوى على العرش) بأن المعنى أقبل على خلق العرش ، فإن هذا لا يعرف في لغة العرب ولا غيرها من الأمم ، لا يقال لمن أقبل على الرحل استوى عليه ، ولا لمن أقبل على عمل من الأعمال من قراءة أو دراسة أو كتابة أو صناعة قد استوى عليها ، وهذا التأويل باطل من وجوه كثيرة سند كرها بعد إن شاء الله تعالى ، لو لم يكن منها إلا تكذيب رسول الله ﷺ لصاحب هذا التأويل لكفاه . فإنه ثبت في الصحيح أن الله قدر مقادير الخلق قبل أن تخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وعرشه على الماء ، فكان العرش موجوداً قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة . فكيف يقال أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم أقبل على خلق العرش . والتأويل إذا تضمن تكذيب الرسول ﷺ بحسب ذلك بطلاناً .

(الخامس) ما ألف استعماله في غير ذلك المعنى لكن في غير التركيب الذي ورد له النص ؛ فيحمله المتأول في هذا التركيب الذي لا يحتمله على بجيئه في تركيب آخر يحتمله كتأويل اليمين في قوله تعالى (ما منكم أن تسجد لما خلقت بيدي) بالنعمة ، ولا يريب أن العرب تقول : لفلان عندى يد . وقال عروة ابن مسعود الصديق رضي الله

عنه لولا يد لك عندي لم أجرك بها لأجبتك .

ولكن وقوع اليد في هذا التركيب الذى أضاف سبحانه فيه الفعل إلى نفسه ثم تعدى الفعل إلى اليد بالباء التى هى نظير كتبت بالقلم ، وجعل ذلك خاصة خص بها صفيه آدم دون البشر كما خص المسيح بأنه نفخ فيه من روحه وخص موسى بأنه كله بلا واسطة .

فهذا مما يحيل تأويل اليد في النص بالنعمة وإن كانت في تركيب آخر تصلح لذلك ، فلا يلزم من صلاحية اللفظ لمعنى ما في تركيب . صلاحيته له في كل تركيب

وكذلك قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) يستحيل فيها تأويل النظر بانتظار الشواب فإنه أضاف النظر إلى الوجوه بالنظرة التى لا تحصل إلا مع حضور ما ينتمى به لا مع التفتيش بانتظاره ، ويستحيل مع هذا التركيب تأويل النظر بنهر الرؤيا وإن كان النظر بمعنى الانتظار في قوله تعالى (أنظرونا نقتبس من نوركم) وقوله (فناظرة بم يرجع المرسلون) .

ومثل هذا قول الجهمي الملبس : إذا قال لك المشبه (الرحمن على العرش استوى) قل له : العرش له عدة معانى ، والاستواء له خمس معانى فأى ذلك المراد ؟ فإن المشبه يتحير ولا يدري ما يقول .

فيقال لهذا الجاهل : وبلك ما ذنب الموحد الذى سميت أنت وأصحابك مشبهاً ؟ وقد قال لك نفس ما قال الله تعالى . فوالله لو كان مشبهاً كما تزعم لكان أولى بالله ورسوله منك لأنه لم يتعد النص .

(وأما قولك) العرش له سبعة معان ونحوها ، والاستواء له خمسة معان فتلبس منك على الجهال وكذب ظاهر . فإنه ليس لعرش الرحمن الذى استوى عليه إلا معنى واحد ؛ وإن كان للعرش من حيث الجملة عدة معانى فاللام العهد ، وقد صار بها العرش معيناً وهو عرش الرب تعالى الذى هو سرير ملكه الذى اتفقت عليه الرسل ، وأقرت به الأئمة إلا من نابذ الرسل .

وقولك الاستواء له عدة معان تلبس آخر منك ، فإن الاستواء المعدى بأداة على ، ليس له إلا معنى واحد . وأما الاستواء المطلق فله عدة معان فإن العرب تقول : استوى كذا : انتهى وكل ، ومنه قوله تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) وتقول : استوى وكذا إذا ساراه ؛ نحو قولهم : استوى الماء والخشب ، واستوى الليل والنهار . وتقول : استوى إلى كذا إذا قصد إليه علواً وارتفاعاً نحو استوى إلى السطح والجبل ؛ واستوى

على كذا أى ارتفع عليه وحلا عليه . ولا تعرف العرب غير هذا . فالاستواء فى هذا التركيب نص لا يحتمل غير معناه كما هو نص فى قوله تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) لا يحتمل غير معناه ، ونص فى قولهم استوى الليل والنهار فى معناه ولا يحتمل غيره .

(السادس) اللفظ الذى اطرد استعماله فى معنى هو ظاهر فيه ولم يهصد استعماله فى المعنى المؤول أو عهد استعماله فيه نادراً ، فحمله على خلاف المعبود من استعماله باطل ؛ فإنه يكون تليساً يناقض البيان والهداية ، بل إذا أرادوا استعمال مثل هذا فى غير معناه المعبود حضوا به من القرائن ما يبين للسامع مرادهم به ثللاً يسبق فهمه إلى معناه المؤلف . ومن تأمل كمال هذه اللغة وحكمة واضعها تبين له صحة ذلك .

(السابع) كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال فهو باطل كتأويل قوله **وَاللَّهُ** « ايما امرأة انكحت نفسها بنهر إذن وليها فنكاحها باطل » فيحمله على الأمة ؛ فإن هذا التأويل مع شدة عظامته لظاهر النص يرجع على أصل النص بالإبطال وهو قوله : « فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها » ومهر الأمة إنما هو السيد . فقالوا : نحملة على المكاتبه ، وهذا يرجع على النص بالإبطال من وجه آخر ؛ فإنه اتى فيه بأى الشرطية التى هى من أدوات العموم ، وأتى بالنكرة فى سياق الشرط وهى تقتضى العموم ؛ وعلق بطلان النكاح بالوصف المناسب له المقتضى لوجود الحكم بوجوده ، وهو إنكاحها نفسها . فرتبه على العلة المقتضية للبطلان وهو اقتنائها على وليها . وأكد الحكم بالبطلان مرة . بعد مرة ، ثلاث مرات ، فحمله على صورة لا تقع فى العالم إلا نادراً يرجع إلى مقصود النص بالإبطال ، وأنت إذا تأملت عامة تأويلات الجهمية رأيتنا من هذا الجنس بل أشنع .

(الثامن) تأويل اللفظ الذى له ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواء - بالمعنى الخفى الذى لا يطلع عليه إلا فردى من أهل النظر والكلام ، كتأويل لفظ الواحد الذى يفهمه الخاصة والعامة بالذات المجردة عن الصفات التى لا يكون فيها معنيين بوجه ، فإن هذا لو أمكن ثبوته فى الخارج لم يعرف إلا بعد مقدمات طويلة صعبة جداً ، فكيف وهو محال فى الخارج وإنما يفرضه الذهن فرضاً ، ثم استدلى على وجوده الخارجى ، فيستحيل وضع اللفظ المشهور عند كل أحد لهذا المعنى الذى هو فى غاية الخفاء .

(التاسع) التأويل الذى يوجب تعطيل المعنى الذى هو غاية العلو والشرف ؛ ويحملة إلى معنى دونه بمراتب ، مثاله تأويل الجهمية (وهو القاهر فوق عباده) وظاهره بانها

فوقية الشرف ، كقولهم الدرهم فوق الفلس . فعملوا حقيقة الفوقية المطلقة التي هي من خصائص الربوبية المستلزمة لعظمة الرب تعالى ، وحطوها إلى كون قدره فوق قدر بنى آدم ، وكذلك تأويلهم استواءه على عرشه بقدرته عليه وأنه غالب عليه .

فيا لله العجب ، هل شك عاقل في كونه غالباً لعرشه ، قادراً عليه ؛ حتى يخبر به سبحانه في سبعة مواضع من كتابه مطردة بلفظ واحد ؛ ليس فيها موضع واحد يراد به المعنى الذى أبداه المتأولون ؟ وهذا التمدح والتعظيم كله لأجل أن يعرفنا أنه غلب على عرشه وقدر عليه بعد خلق السموات والأرض ؟ أفترى لم يكن غالباً للعرش قادراً عليه في مدة تزيد على خمسين ألف سنة ثم تجدد له ذلك بعد خلق هذا العالم ؟

(العاشر) تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق ولا قرينة تقتضيه . فإن هذا لا يقصده المبين الهادى بكلامه ، إذ لو قصد له لطف بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره حتى لا يوقع السامع في اللبس ، فإن الله تعالى أنزل كلامه بياناً وهدى ، فإذا أراد به خلاف ظاهره ولم يحف به قرائن تدل على المعنى الذى يتبادر غيره إلى فهم كل أحد لم يكن بياناً ولا هدى .

فصل

تتارح الناس في كثير من الأحكام ، ولم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد ، بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها . وهذا يدل على أنها أعظم النورين بياناً وأن الناية ببيانها أهم ، لأنها من تمام تحقيق الشهادتين ؛ وإثباتها من لوازم التوحيد . فبينما الله سبحانه وتعالى ورسوله - بياناً شافياً لا يقع فيه لبس يوقع الراسخين في العلم .

وآيات الأحكام لا يكاد يفهم معانيها إلا الخاصة من الناس . وإما آيات الصفات فيشتدرك في فهم معناها الخاص والعام ، أعنى فهم أصل المعنى لا فهم الكنه والكيفية . ولهذا أشكل على بعض الصحابة قوله تعالى (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود) حتى بين لهم بقوله (من الضجر) ولم يشكل عليه ولا على غيره قوله (وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب - الآية) وغيرها من آيات الصفات . وأيضاً فإن آيات الأحكام مجملة عرف ببيانها بالسنة كقوله تعالى (ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) فهذا مجمل في قدر الصيام والإطعام ، فبيته السنة بأنه صيام ثلاثة أيام ،

أو إطعام ستة مساكين ، أو ذبح شاة . ونظائره كثيرة كآية السرقة وآية الصلاة والزكاة والحج . وليس في آيات الصفات وأحاديثها مجمل يحتاج إلى بيان من خارج ، بل بيانها فيها وإن جاءت السنة بزيادة في البيان والتفصيل .

فصل

في تعجيز المتأولين عن تحقيق الفرق بين ما يسوغ تأويله

من آيات الصفات وأحاديثها وما لا يسوغ

لا ريب أن الله وصف نفسه بصفات . وسمى نفسه بأسماء ، وأخبر عن نفسه بأفعال . وأخبر أنه يحب ويكره ويمقت ويرضى ويغضب ويسخط ، ويحيى ويميت ، وينزل إلى سماء الدنيا ، وإنه استوى على عرشه ؛ وأن له علماً وحياة وقدرة وإرادة وسمعا وبصراً ووجهاً ، وإن له يدين ؛ وأنه فوق عباده ، وأن الملائكة تخرج إليه وتقرض بالامر من عنده ، وأنه قريب ، وأنه مع المحسنين ومع الصابرين ومع المتقين ، وأن السموات مطويات بيمينه . ووصفه رسوله بأنه بفرح وبضحك ، وأن قلوب العباد بين أصابعه وغير ذلك .

فيقال للتأول : تتأول هذا كله على خلاف ظاهره ، أم تفسر الجميع على ظاهره وحقيقته ، أم تفرق بين بعض ذلك وبعضه ؟ فإن تأولت الجميع وحملته على خلاف حقيقته كان ذلك عناداً ظاهراً وكفراً صراحاً ، وجحداً لربوبيته . وهذا مذهب الدهرية الذين لا يثبتون للعالم صانعاً (فإن قلت) أثبت للعالم صانعاً ولكن لا أضفه بصفة تقع على خلقه ، وكيف وصف بما يقع على المخلوق تأويله (قيل له) فهذه الأسماء والألحسنى والصفات التي وصف بها نفسه ، هل تدل على معاني ثابتة هي حق في نفسها أو لا تدل ؟ فإن نفيت دلالتها على معنى ثابت كان ذلك غاية التعطيل . وإن أثبت دلالتها على معاني هي حق في نفسها ثابت ، قيل لك : فما الذي سوغ لك تأويل بعضها دون بعض ؟ وما الفرق بين ما أثبتنا ونفيتها من جهة السمع أو العقل ، ودلالة النصوص على أن له سمعا وبصراً وعلماً وقدرة وإرادة وكلاماً كدلالتها على أن له عجباً ورحمة وغضباً ورضاً وفرحاً وضحكاً ووجهاً ويدين . فدلالة النصوص على ذلك سواء ، فلم نفيت حقيقة زحمته وعجبه ورضاه وغضبه وفرحه وضحكه ، وأولتها نفس الإرادة ؟

فإن قلت : إن إثبات الإرادة والمشيئة لا يستلزم تشبيهاً وتنجيساً ، وإثبات حقائق

هذه الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم ، فإنها لا تعقل إلا في الأجسام ، فإن الرحمة رقة تعترى طبيعة الحيوان ، والمحبة ميل النفس لطلب ما ينفعها ، والغضب غليان دم القلب لورود ما يرد عليه .

قيل لك : وكذلك الإرادة هي ميل النفس إلى جلب ما ينفعها ودفع ما يضرها ، وكذلك جميع ما أثبتته من الصفات إنما هي أعراض قائمة بالأجسام في الشاهد . فإن العلم انطباع صورة المعلوم في نفس العالم ، أو صفة عرضية قائمة به . وكذلك السمع والبصر والحياة أعراض قائمة بالموصوف . فكيف لزم التشبيه والتجسيم من إثبات تلك الصفات ولم يلزم من إثبات هذه ؟

فإن قلت : أنا أثبتتها على وجه لا يماثل صفاتنا ولا يشبهها .

قيل لك : فهلا أثبتت الجميع على وجه لا يماثل صفات المخلوقين ؟

فإن قلت : هذا لا يعقل . قيل لك فكيف عقلت سمياً وبصراً وحياة وإرادة وعشية ليس من جنس صفات المخلوقين ؟ فإن قلت : أنا أفرق بين ما يتناول وما لا يتناول بأن ما دل العقل على ثبوته يتمتع تأويله كالعلم والحياة والقدرة والسمع والبصر ، وما لا يدل عليه العقل يجب أو يسوغ تأويله كاليد والوجه والضحك والفرح والغضب والرضى ، فإن الفعل المحكم دل على قدرة الفاعل ، وإحكامه دل على عله ، والتخصيص دل على الإرادة فيمتنع مخالفة ما دل عليه صريح العقل .

قيل لك : وكذلك الانعام والاحسان وكشف الضر وتفريج الكربات دل على الرحمة كدلالة التخصيص على الإرادة سواء . والتخصيص بالكرامة والاصطفاء والاختيار دال على المحبة كدلالة ما ذكرت على الإرادة ، والإمانة والعدل والإبادة والحرمان دال على المكافاة والبغض كدلالة ضده على الرضى والحب . والعقوبة والبطش والإتقام دال على الغضب كدلالة ضده على الرضى .

(ونقول ثانياً) هب أن العقل لا يدل على إثبات هذه الصفات التي نفيتها فإنه لا ينفيها ، والسمع دليل مستقل بنفسه ، بل الطمأنينة إليه في هذا الباب أعظم من الطمأنينة إلى مجرد العقل ؛ فما الذي يسوغ لك نفي مدلوله ؟ (ويقال ثالثاً) إن كان ظاهر النصوص يقتضى تشبيهها وتجسيمها فهو يقتضيه في الجميع ، فأول الجميع ؛ وإن كان لا يقتضى ذلك لم يجر تأويل شيء منه ؛ وإن زعمت أن بعضها يقتضيه وبعضها لا يقتضيه طولبت بالفرق بين الأمرين ..

ولما تفلن بعضهم لتعذر الفرق قال : ما دل عليه الإجماع كصفات السمع لا يتاول وما لم يدل عليه الإجماع فإنه يتأول . وهذا كما تراه من أفسد الفروق ، فإن مضمونه أن الإجماع أثبت ما يدل على التجسيم والتشبيه ، وهذا قدح في الإجماع ؛ فإنه لا ينعقد على باطل .

(ثم يقال) إن كان الإجماع دل على هذه الصفات وظاهرهما يقتضى التشبيه والتجسيم بطل نفيتكم لذلك ، وإن لم ينعقد عليها بطل التفريق به .

(ثم يقال) خصومكم من المعتزلة لم يجمع على ثبوت هذه الصفات ، فإن قلتم : انعقد الإجماع قبلهم قيل : صدقتم ، والله ، والذين أجمعوا قبلهم على إثبات هذه الصفات أجمعوا على إثبات سائر الصفات ولم يخصوها بسبع ، بل تخصيصها بالسبع خلاف قول السلف ، وقول الجهمية والمعتزلة . فالتاس كانوا طائفتين : سلفية وجهمية ، لحدوث الطائفة السبعية واشتقت قولاً بين قولين ؛ فلا للسلف اتباعوا . ولا مع الجهمية بقوا .

وقالت طائفة أخرى : ما لم يكن ظاهره جوارح وأباضا ، كالعلم والحياة والقدرة والإرادة والكلام ؛ لا يتأول ، وما كان ظاهره جوارح وأباضا كالوجه واليد والقدم فإنه يتعين تأويله لاستلزام الباتة التركيب والتجسيم .

قال المثبتون : جوابنا لكم هو عين الذى تمحيون به خصومكم من الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات ، فهم قالوا لكم : لو قام به سبحانه صفة وجودية كالسمع والبصر والعلم والقدرة والحياة لكان محلاً للأعراض ، ولزم التركيب والتجسيم والانقسام ؛ كما قلتم : لو كان لوجه ويد وأصبع لزم التركيب والانقسام وحيث أنه فاهو جوابكم لهؤلاء تمحيبكم به ، فإن قلتم : نحن ثبت هذه الصفات على وجه لا تكون أعراضاً ولا نسحبها أعراضاً فلا يستلزم تركيباً ولا تجسماً . قيل لكم : ونحن ثبت الصفات التى أثبتها الله لنفسه ونفيتها عنها على وجه لا يستلزم الأباض والجوارح ، ولا يسمى المتصف بها مركباً ولا جسماً ولا منقسماً . فإن قلتم : هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء والأباض . قلنا لكم : وتلك لا يعقل منها إلا الأعراض .

فإن قلتم : العرض لا يبقى زمانين ، وصفات الرب تعالى باقية دائمة أبدية فليست أعراضاً . قلنا : وكذلك الأباض هى ما جاز مفارقتها وانفصالها وذلك في حق الرب تعالى محال فليست أباضاً ولا جوارح ، ففارقة الصفات الإلهية للوصوف بها مستحيل مطلقاً في النوعين ، والمخلوق يجوز أن يفارقه أباضه وأعراضه .

فإن قلتم : إن كان الوجه عين اليد وعين الساق والأصبع فهو محال ، وإن كان غيره

يلزم التميز ويلزم التركيب. قلنا لكم : وإن كان السمع هو عين البصر وهما نفس العلم وهي نفس الحياة والقدرة فهو محال وإن تميز لزوم التركيب. فما هو جوابكم للجواب مشترك. فإن قلتم : نحن نقول صفات ليست أعراضاً تقوم بفهم جسم وإن لم يكن له في الشاهد نظير. ونحن لا نشكر الفرق بين النوعين في الجملة، ولكن فرق غير نافع لكم في التفريق بين النوعين وإن أحدهما يستلزم التجسيم والتركيب والآخر لا يستلزمه.

ولما أخذ هذا الإلزام بخناق الجهمية قالوا : الباب كله عندنا واحد ونحن نفق الجميع.

فتبين أنه لا بد لكم من واحد من أمرين : إما هذا النفي والتعطيل ؛ وإما أن تصفوا الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ، وتنبعوا في ذلك سبيل السلف الذين هم أهل الأمة بهذا الشأن نقياً وإبائاً ، وأشد تعظيماً لله وتنزيهاً له عما لا يليق بجلاله ؛ فإن المعاني المفهومة من الكتاب والسنة لا ترد بالمشبهات فيكون ردها من باب تحريف الكلم عن مواضعه ، ولا يترك تدبرها ومعرفة ما فيكون ذلك مشاحة للذين لا يعلون الكتاب إلا أمانى ؛ بل هي آيات بينات دالة على أشرف المعاني وأجلها ، قائمة حقائقها في صدور الذين أوتوا العلم والإيمان ابائاً بلا تشبيه وتنزيهاً بلا تعطيل ؛ كما قامت حقائق سائر صفات الكمال في قلوبهم كذلك. فكان الباب عندهم باباً واحداً ؛ وعلوا أن الصفات حكمها حكم الذات ، فكأن ذاته لا تشبه الذوات ؛ فكذلك صفاته لا تشبه الصفات. قال الإمام أحمد : التشبيه أن تقول يد كيد أو وجه كوجه ؛ فأما إثبات يد ليست كالأيدي ووجه ليس كالوجوه فهو إثبات ذات ليست كالذوات وحياة ليست كغيرها من الحياة وسمع وبصر ليس كالإسماح والأبصار ، وليس إلا هذا المسلك ، ومسلك التعطيل المحض والتناقض الذي لا يثبت لصاحبه قدم في النقي ولا في الإثبات وباقه التوفيق ، وحقيقة الأمر أن كل طائفة تتناول كل ما يخالف نحلها وأصلها ؛ فالعيار عندهم فيما يتناول وما لا يتناول هو المذهب الذي ذهب إليه ، ما رافقها أقروه ولم يتاولوه وما عاقلها تاولوه.

فصل

في الزامهم في المعنى الذي جعلوه تأويلاً نظير ما فروا منه .
وهو فصل بديع يعلم منه أن المتأولين لم يستفيدوا بتأويلهم إلا تعطيل حقائق

النصوص ؛ وأنهم لم يشغلوا بما ظنوه محذوراً بل هو لازم لهم فيما فروا إليه كلزومه
فما فروا منه ، بل قد ينفون ما هو أعظم محذوراً كحال الذين تناولوا نصوص العلو
والفوقية والاستواء فراراً من التحيز والحصص . ثم قالوا : هو في كل مكان بذاته .
فزهوه عن استوائه على عرشه ومبايسته خلقه وجعلوه في أجواف البيوت والآبار
والأواني والأماكن التي يرغب عن ذكرها .

ولما علم متأخروا الجهمية فساد ذلك قالوا : ليس وراء العالم ولا فوق العرش
إلا العدم المحض ؛ وليس هناك رب يعبد ولا إله يصلى له ويسجد ؛ ولا هو أيضاً في
العالم . فجعلوا نسبته إلى العرش كنسبته إلى أخس مكان .

فإذا تناول المتأول المحبة والرحمة والرضى والنضب بالإرادة ؛ قيل له : يلزمك في
الإرادة ما يلزمك في هذه الصفات كما تقدم تقريره . وإذا تناول الوجه بالذات لزمه في
الذات ما يلزمه في الوجه ؛ فإن لفظ الذات يقع على القديم والمحدث . وإذا تناول لفظ
اليد بالقدرة ؛ فالقدرة يوصف بها الخالق والمخلوق . وإذا تناول السمع والبصر بالعلم ؛
لزمه ما فر منه في العلم . وإذا تناول النوقية بفوقية القمر ؛ لزمه فيها ما فر منه من فوقية
الذات . فإن القاهر من انصف بالقوة والغلبة ؛ ولا يعقل هذا إلا جسماً ؛ فإن أثبتته
العقل غير جسم لم يعجز عن إثبات فوقية الذات لتغير جسم . وكذلك من تناول الأصبع
بالقدرة فإن القدرة أيضاً صفة قائمه بالموصوف وعرض من أعراسه ؛ ففر من صفة إلى
صفة . وكذلك من تناول الضحك بالرضى والرضى بالإرادة إنما فر من صفة إلى صفة ؛
فهل أقر النصوص على ما هي عليه ولم ينتهك حرمتها ؟ فإن المتأول إنما أن يذكر معنى
ثبوتياً أو يتناول اللفظ بما هو عدم محض ؛ فإن تأوله بمعنى ثبوتى كائن ما كان لزمه فيه
تظهير ما فر منه .

فصل

قال الجهمي : ورد في القرآن ذكر الوجه والاعين والعين الواحدة وذكر الجنب
الواحد وذكر الساق الواحد وذكر الأيدي وذكر اليدين واليد الواحدة . فلو أخذنا
بالمظاهر لزمنا إثبات شخص له وجه ؛ وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد ،
وعليه أيدي كثيرة ، وله ساق واحد ولا نرى في الدنيا شخصاً أتيج صورة من هذه
الصورة المتخيلة .

قال السني الم معظم حرمات الله تعالى : قد ادعيت أيها الجهمي أن ظاهر القرآن الذي هو حجة الله على عباده ، والذي هو خير الكلام وأصدق وأحسنه وأفضحه وهو الذي هدى الله به عباده وجعله شفاء لما في الصدور ، وهدى ورحمة للؤمنين ، ولم ينزل كتاباً من السماء أهدى منه ولا أحسن ولا أكمل . فاتهكت حرمة وعظمته ونسبته إلى أفصح النقص والعيب ، وادعيت أن ظاهره ومدلوله إثبات شخص له وجه وله أعين كثيرة ، وله ساق واحد ، وادعيت أن ظاهر ما وصف الله به نفسه في كتابه يدل على هذه الصفة الشنيعة ، فيكون سبحانه قد وصف نفسه بأقبح الصفات في ظاهر كلامه . فأى طعن في القرآن أعظم من طعن من يجعل هذا ظاهره ؟ ولم يدع أحد من أعداء الرسول الذين ظاهره بالخرابة أن ظاهر كلامه أبطل الباطل ، فلو كان ذلك ظاهر القرآن لكان ذلك من أقرب الطرق لهم إلى الطعن فيه ، وقالوا : كيف تدعوننا إلى عبادة رب صورته هذه الصورة الشنيعة ؟ وهم يوردون عليه ما هو أقل من هذا بكثير . كما أوردوا عليه المسيح لما قال (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) فتعلموا بظاهر ما لم يدل عليه ما أوردوه ، وهو دخول المسيح فيما عبد من دون الله لما بعموم لفظ (ما) وإما بعموم المعنى . وأورد أهل الكتاب على قوله (يا أخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء) أن بين هارون وعيسى ما بينهما ، وليس ظاهر القرآن أنه هارون بن عمران بوجه ، وكانوا يتعنتون فيما يوردونه على القرآن بهذا ودونه . فكيف يجحدون ظاهره إثبات رب شأنه هذا ولا ينكرونه ؟

والجواب أن قوله تعالى (تجرى بأعيننا) ودعوى الجهمي أن ظاهر هذه إثبات أعين كثيرة كذب ظاهر . فإنه إن دل ظاهره على أعين كثيرة وأبد كثيرة ، دل على خلقين كثيرين ، فإن لفظ الأبدى مضاف إلى ضمير الجمع ، فادع أيها الجهمي أن ظاهره إثبات أبد كثيرة لألوه متعددة ؛ والا فدعواك أن ظاهره أيد كثيرة لذات واحدة خلاف الظاهر ، وكذلك قوله تعالى (تجرى بأعيننا) إنما ظاهره برعمك أعين كثيرة على ذوات متعددة لا على ذات واحدة .

(الثاني) أن دعواك أن ظاهر القرآن إثبات أيد كثيرة في جنب واحد كذب آخر . فأين في ظاهر القرآن أن الأيدي في الجنب ؟ وكذلك لما أخذت هذا من القياس على بني آدم فشبهت أولاً ، وعطلت ثانياً . وكذلك جعلك الأعين الكثيرة في الوجه الواحد ليس في ظاهر القرآن ما يدل على هذا ، وإنما أخذته من التشبيه بالآدم . ولهذا قال بعض أهل العلم : إن كل معطل مشبه ، ولا يستقيم لك التحليل إلا بعد التشبيه

(الثالث) أين في القرآن إثبات ساق واحد لله تعالى وجنب واحد ؟ فإنه سبحانه وتعالى قال (يوم يكشف عن ساق) وقال (أن تمول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله) فعلى تقدير أن يكون الساق والجنب من الصفات فليس في ظاهر القرآن ما يوجب ألا يكون له إلا جنب واحد وساق واحد . ولو دل على ما ذكرت لم يدل على نفي ما زاد على ذلك لا بمنطوقه ولا بمفهومه ، حتى القائلين بمفهوم القلب لا يدل ذلك عندهم على نفي ما هذا المذكور ، لأنه متى كان للتخصيص بالذكر سبب غير الاختصاص بالحكم لم يكن المفهوم مراداً بالإتفاق ، وليس المراد بالآيتين إثبات الصفة حتى يكون تخصيص أحد الأمرين بالذكر مراداً ، بل المقصود حكم آخر وهو إثبات تفريط العبد في حق الله تعالى ؛ وبيان سجود الخلق إذا كشف عن ساق . وهذا حكم قد يختص بالمذكور دون غيره فلا يكون له مفهوم .

(الرابع) هب أنه سبحانه أخبر أنه يكشف عن ساق واحدة هي صفة ، فمن أين في ظاهر القرآن أنه ليس له سبحانه إلا تلك الصفة الواحدة ؟ وأنت لو سمعت قائل يقول : كشف عن هين وأبديت عن ركني وعن ساق ، هل يفهم منه أنه ليس له إلا ذلك الواحد فقط فلو قال ذلك أحد لم يكن هذا ظاهر كلامه ، فكيف يكون ظاهر أفصح الكلام وأبينه ذلك .

(الخامس) إن المفرد المضاف يراد به أكثر من واحد ؛ كقوله تعالى : (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقوله (وصدق بكلمات ربها وكتبه) وقوله (أهل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) فلو كان الجنب والساق صفة لكان بمنزلة قوله : (بيده الملك) (وبيده الخبز) (ولتصنع على عيني) .

(السادس) إن يقال : من أين في ظاهر القرآن إثبات جنب واحد هو صفة لله ؟ ومن المعلوم أن هذا لا يثبت أحد من بني آدم ، وأعظم الناس إثباتاً للصفات هم أهل السنة والحديث لا يشبهون أن لله تعالى جنباً واحداً ولا ساقاً واحداً .

قال عثمان بن سعيد الدارمي في نقضه على المريسي :

وادعاء المعارض زوراً على قوم أنهم يقولون في تفسير قوله تعالى (يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله) انهم يعنون بذلك الجنب الذي هو العضو ، وليس ذلك على ما يترجمونه . قال الدارمي فيقال لهذا المعارض : ما أرخص الكذب عندك وأخفه على سائلك : فإن كنت صادقاً في دعواك فأشر بها إلى أحد من بني آدم . قال وإلا فلم تقنع

بالكذب على قوم هم أعلم بهذا التفسير منك ، إنما تفسيرها عندهم : تحسر الكفار على ما فرطوا في الإيمان والفضائل التي تدعوا إلى ذات الله واختاروا عليها الكفر والسخرية . فن أنبأك أنهم قالوا : جنب من الجنوب ؟ فإنه لا يحجل هذا المعنى كثير من عوام المسلمين فضلاً عن علماءهم . وقد قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه ، الكذب بجانب للإيمان ، وقال ابن مسعود رضي الله عنه ، لا يجوز الكذب جداً ولا هزلاً ، وقال الشعبي ، من كان كذاباً فهو منافق ، والتغريط فعل أو ترك فعل ، وهذا لا يكون قائماً بذات الله لا بجنب ولا غيره ، بل لا يكون منفصلاً عن الله تعالى ، وهو معلوم بالحس والمشاهدة .

(السابع) هب أن القرآن دل على إثبات جنب هو صفة ، فن أين لك ظاهره أو باطنه على أنه جنب واحد وشق واحد ؟ ومعلوم أن إطلاق مثل هذا لا يدل على أنه شق واحد ، كما قال النبي (ص) لعمران بن حصين ، صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب ، وهذا لا يدل على أنه ليس للرب إلا جنب واحد .

فإن قيل : المراد على جنب من جنيتك . قلنا فقد علم أن ذكر الجنب مفرداً لا يدل على نفي أن يكون له جنب آخر . ونظير هذا التقدم إذا ذكر مفرداً لا يدل على نفي قدم آخر ، كما في الحديث الصحيح حتى يضع رب العزة عليها قدمه .

(الثامن) من أين في ظاهر القرآن أن الله ساقا وليس معك إلا قوله تعالى (يوم يكشف عن ساق) ؟ والصحابة متنازعون في تفسير الآية على المراد بها : إن الرب تعالى يكشف عن ساقه ، ولا يحفظ عن الصحابة والتابعين نزاع فيها يذكر أنه من الصفات أم لا في غير هذا الموضع ؟ وليس في ظاهر القرآن ما يدل على أن ذلك صفة لله تعالى ، لأنه سبحانه لم يصف الساق إليه وإنما ذكره مجرداً عن الإضافة منكرأ ، والذين أثبتوا ذلك صفة كالأيدى لم يأخذوا ذلك من ظاهر القرآن ، إنما أثبتوه بحديث أبي سعيد الخدري المتفق على صحته ، وهو حديث الشفاعة الطويل . وفيه ، فيكشف الرب عن ساقه ، الحديث ، ومن حمل الآية على ذلك قال قوله تعالى (يوم يكشف عن ساق) مطابقاً لقوله (ص) فيكشف عن ساقه ، وتنكيره التعميم والتعظيم كأنه قال يكشف عن ساق عظيمة قالوا وحمل الآية على الشدة لا يصح بوجه ، فإن لغة القوم أن يقال : كشفت الشدة عن القوم لا كشفت عنها ، كقوله تعالى (قلنا كشفنا عنهم العذاب) فالعذاب هو المكشوف لا المكشوف عنه وأيضاً فهناك تحدث شدة لا تزول إلا بدخول الجنة . وهنا لا يدعون إلى السجود ، وإنما يدعون إليه أشد ما كانت الشدة .

(التاسع) أن يقال : ذكر العين المفردة مضافة إلى الضمير المفرد والاعين بمجموعة مضافة إلى ضمير الجمع . وذكر العين مفردة لا يدل على أنها عين واحدة ليس إلا ؛ كقولك : أفل هذا على عيني . وأحبك على عيني ؛ ولا يريد أن له عيناً واحدة . وإنما إذا أضيفت العين إلى اسم الجمع ظاهراً ومضمراً فالأحسن جمعها مشاكلة للفظ ، كقوله (تجرى بأعيننا) وقوله (واصنع الفلك بأعيننا) وهذا نظير المشاكلة في لفظ اليد المضافة إلى المفرد كقوله (بيده الملك) (ويدك الخير) وإن أضيفت إلى ضمير جمع جمع ؛ كقوله تعالى (أروا أنا خالقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً) وكذلك إضافة اليد والعين إلى اسم الجمع الظاهر كقوله (بما كسبت أيدي الناس) وقوله (فأتوا به على أعين الناس) .

وقد نطق الكتاب والسنة بذكر اليد مضافة إليه بلفظ مفردة ، وبمجموعة ومثناة ، ولفظ العين مضافة إليه مفردة وبمجموعة . ونطقت السنة بإضافتها إليه مثناة كما قال عطاء عن أبي هريرة عن النبي (ص) ، إن العبد إذا قام في الصلاة قام بين عيني الرحمن . فإذا التفت قال له ربه : إلى من تلتفت ، إلى خير لك مني ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم : إن ربكم ليس بأعور ، صريح بأنه ليس المراد إثبات عين واحدة فإن ذلك عور ظاهر تعالى الله عنه ، وهل يفهم من قول الداعي ، اللهم احرسنا بعينك التي لا تنام ، إنها عين واحدة ليس إلا - إلا ذهن ألقف وقلب أغلف (١) .

قال ابن تيميم : حدثنا عبد الجبار بن كثير قال : قيل لإبراهيم بن أدهم : هذا السبع ؛ فنادى : يا قسورة ، إن كنت أمرت فينا بشيء ، وإلا بعني فأذهب ، فضرب بذنبه ، وولى مدبراً ، فنظر إبراهيم إلى أصحابه وقال : قولوا اللهم احرسنا بعينك التي لا تنام . واكنفنا بكنفك الذي لا يرام . وارحمنا بقدرتك علينا لانهلك وأنت الرجا . وقال عثمان الدارمي : الأعور عند البصير بالعينين .

وقد استدل السلف على إثبات العينين له تعالى بقوله (تجرى بأعيننا) ، ومن صرح بذلك إثباتاً واستدلالاً أبو الحسن الأشعري في كتبه كلها فقال في كتاب المقالات ، والإبانة . والموجز ؛ وهذا لفظه فيها :

(١) القلب الألقف والأغلف هو الذي عليه كن فلا يفقه وهو المطبوع عليه والذي عليه غشاوة كذا عن ابن عباس وأبي العالية وبمجاهد .

وأن له عينين بلا كيف كما قال (تجرى بأعيننا) فهذا الأشعري وغيره لم يفهموا من الآيتين أعيناً كثيرة ، ولأن الأيدي أيدياً كثيرة على شق واحد .
ولما رد أهل السنة تأويل الجاهلين لم يقدر الجهمية على أخذ الثار منهم إلا بأن سموم مشبهة ، بمثقة ، مجسمة ، حشوية ، ولو كان هؤلاء يقولون لعلوا أن التلقيب بهذه الألقاب ليس لهم ، وإنما هو لمن جاء بهذه النصوص وتكلم بها ، ودعا الأمة إلى الإيمان بها ، ونهاهم عن تحريفها وتبديلها . ولو كان خصومكم كما زعمتم وحاشاكم مشبهة بمثلة مجسمة لكانوا أقل تنقضا لرب العالمين منكم وكتابه وأسمائه وصفاته بكثير ، لو كان قولهم يقتضي التنقيص فكيف وهو لا يقتضيه لو صرحوا به ؟ فإنهم يقولون : نحن أثبتنا لله غاية الكمال ونعوت الجلال ؛ ووصفناه بكل صفة كمال ، فإن لزوم من هذا تجسيم وتشبيه لم يكن هذا نقصاً ولا عيباً بوجه من الوجوه . فإن لازم الحق حق ، وما لازم من اثبات كمال الرب ليس بنقص .

وأما أنتم فنقيم عنه صفات الكمال . ولا ريب أن لازم هذا النقص وصفه بأضدادها من العيوب والنقائص . فإسوى الله ولا رسوله ولا عقلاء عباده بين من نفي كاله المقدس حذراً من التجسيم ؛ وبين من أثبت كاله الأعظم وصفاته العلى بلوازم ذلك ، كائنة ما كانت .

فلو فرضنا في هذه الأمة من يقول : له سمع كسمع المخلوق وبصر كبصره ويد كيد ، لكان أدنى إلى الحق من يقول لا سمع ولا بصر ولا يد . ولو فرضنا قائل يقول : إنه متحيز على عرشه ، تحيط به الحدود والجهات ، لكان أقرب إلى الصواب من قول من يقول : ليس فوق العرش اله يعبد ، ولا ترفع إليه الأيدي ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا هو فوق خلقه ولا يحاشيهم ولا مباينهم . فإن هذا معطل مكذب لله ؛ راد على الله . ورسوله ؛ وذلك المشبه غلط مخطيء في فهمه . فالمشبه على زعمكم الكاذب لم ينجبه تنقيصاً له وجهداً لكاله ، بل ظناً أن اثبات الكمال لا يمكن إلا بذلك ، فباطلته بتعطيل كاله ، وذلك غاية التنقيص .

(العاشر) إن لغة العرب متنوعة في أفراد المضاف وتثنيته وجمعه بحسب أحوال المضاف إليه ، فإن أضافوا الواحد المتصل إلى مفرد أفرده ، وإن أضافوه إلى اسم جمع ظاهراً أو مضمراً جمعه . وإن أضافوه إلى اسم مثنى فالأفصح في لغتهم جمعه كقوله (فقد صفحت قلوبكما) وإنما هما قلبان . وكقوله (والسارق والساوقة فاقطعوا أيديهما) وتقول العرب : اضرب أعناقهما . وهذا أفصح استعمالهم . وتارة يفردون المضاف فيقولون :

لسانها وقلبيها . وتارة يثنون كقوله (١) : «ظهاهما مثل ظهور الترسين» ، والقرآن إنما نزل بلغة العرب لا بلغة العجم والطاطم والأنباط (٢) الذين أفسدوا الدين وتلاعبوا بالنصوص فجعلوها عرضة لتأويل الجاهلين .

وإذا كان من لغتهم وضع الجمع موضع التثنية ثلاثا يجمعوا في لفظ واحد بين تثنيتين ، ولا لبس هناك ، فلأن يوضع الجمع موضع التثنية فيما إذا كان المضاف إليه تثنية أولى بالجواز . يدل عليه أنك لا تكاد تجد في كلامهم عينان ويدان ونحو ذلك ، ولا يلتبس على السامع قول المتكلم : نراك بأعيننا ونأخذك بأيدينا . ولا يفهم منه نشر على وجه الأرض عيوناً كثيرة على وجه واحد .

(الحادى عشر) ان لفظ اليد جاء في القرآن على ثلاثة أنواع : مفرداً ومتى ، ومجموعاً . فالمفرد كقوله (بيده الملك) والمثنى كقوله (خلقت يدي) والمجموع (عملت أيدينا) حيث ذكر اليد مثناة أضاف الفعل إلى نفسه بضمير الأفراد وعدى الفعل بالباء إليهما فقال (خلقت يدي) وحيث ذكرها مجموعة أضاف العمل إليها ولم يعد الفعل بالباء . ف هذه ثلاثة فروق ؟ فلا يحتصل (خلقت يدي) من الجاز ما يحتمله (عملت أيدينا) فإن كل أحد يفهم من قوله (عملت أيدينا) ما يفهم من قوله : عملنا وخلقنا ، كما يفهم ذلك من قوله (بما كسبت أيديكم) وأما قوله (خلقت يدي) فلو كان المراد منه مجرد الفعل لم يكن لذكر اليد بعد نسبة الفعل إلى الفاعل معنى ، فكيف وقد دخلت عليها الباء ؟ فكيف إذا ثبت ؟

وسر الفرق أن الفعل قد يضاف إلى يد ذى اليد والمراد الإضافة إليه كقوله (بما قدمت يداك) (بما كسبت أيديكم) وأما إذا أضيف إليه الفعل ثم عدى بالباء إلى يده مفردة أو مثناة فهو ما باشرته يده . ولهذا قال عبدالله بن عمرو : إن الله لم يخلق يده إلا ثلاثاً : خلق آدم بيده ؛ وغرس جنة الفردوس بيده ، وكسب التوراة بيده ، فلو كانت اليد هى القدرة لم يكن لها اختصاص بذلك ؛ ولا كانت لأدم فضيلة بذلك على كل شئ مما خلق بالقدرة .

(١) صلى الله عليه وسلم في وصف صحابته .

(٢) قال في لسان العرب : الطمطة بفتح الطاءين ، العجمة ، والطمطم ، والطمطمى . بكسر الطاء آت والطماطم والطمطاني بضمهما هو الأعجم الذى لا يفصح . والنبط جميل يزلون البطائح بين المراقين ، لغتهم خليط من العربية والعجمية .

وقد أخبر النبي ﷺ أن أهل الموقف يأتيونه يوم القيامة فيقولون : يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده ، وكذلك قال آدم لموسى في حاجته له : اصطفاك الله بكلامه وخط لك الأبواح بيده ، وفي لفظ آخر : كتب لك التوراة بيده ، وهو من أصح الأحاديث ، وكذلك الحديث المشهور : إن الملائكة قالوا : يا رب خلقت بنى آدم يأكلون ويشربون وينكحون ويركبون فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة . فقال الله تعالى : لا أجعل صالح ذرية من خلقت يدي ونفخت فيه من روحي كمن قلت له كن فكان ، وهذا التخصيص إنما فهم من قوله (خلقت يدي) فلو كان مثل قوله (ما عملت أيدينا) لكان هو والأنعام في ذلك سواء .

فلا فهم المسدون أن قوله (ما منعك أن تسجد لما خلقت يدي) يوجب له تخصيصاً وتفضيلاً بكونه مخلوقاً باليدين على من أمر أن يسجد له ، وفهم ذلك أهل الموقف حين جعلوه من خصائصه ، كانت التسوية بينه وبين قوله (أو لم يروا أنا خلقنا لهم ما عملت أيدينا أنعاماً) خطأ محضاً كذلك قوله ﷺ في الحديث الصحيح : يقبض الله سمواته بيده والأرض باليسد الأخرى ، وقوله (ص) : يمين الله ملأى لا يفيضها نفقه ؛ سبحانه (١) الليل والنهار . أرأيتم ما أنفق منذ خلق الخلق ؟ فإنه لم يفض ما في يمينه ويده الأخرى القسط يخفض ويرفع ، وقال تعالى (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يدها مبسوطتان) وفي الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه ، في أعلى أهل الجنة منزلة ، أولئك الذين غرست كرامتهم يدي وختمت عليها ،

وقال أنس بن مالك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : خلق الله الجنة عدن وغرس أشجارها بيده ؛ فقال لها : تكلمي ، فقالت قد أطلع المؤمنين ، وقال عبد الله بن الحارث قال رسول الله (ص) : إن الله خلق ثلاثة أشياء بيده : خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس الفردوس بيده ، ثم قال : وعزتي لا يدخلها مدمن خمر ولا ديوث ، وفي الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم : تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفأها الجبار بيده كما يتكفأ أحبك خبرته في السفر (٢) نولا لأهل الجنة .

وكان رسول الله (ص) يقول في استفتاح الصلاة : لبيك وسعديك والخير كله بيدك ،

(١) السحابة كثرة المطاء .

(٢) قال في النهاية : يريد الخبزة التي يصنعها المسافر ويضعها في الملة - وهي الجرعة - فإنها لا تبسط كالرقاقة وإنما تقلب على الأيدي حتى تستوى .

وفي الصحيح أيضاً عنه صلى الله عليه وسلم : إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار . ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل ، وقال عبدالله بن مسعود قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يدعى ثلاثة : فیداته العليا ويد المغطى التي تليها ، ويد السائل السفلى ، وفي الصحيح عنه (ص) قال : المقسطون عند الله يوم القيامة على منابر من نور من يمين الرحمن وكلتا يديه يمين ،

وفي المسند وغيره من حديث أبي هريرة عن النبي (ص) : لما خلق الله آدم ونفخ فيه الروح عطس فقال : الحمد لله ، الحمد لله ، فقال له ربه : يرحمك ربك يا آدم . وقال له : اذهب إلى أولئك الملائكة إلى نفر منهم جلوس فقل : السلام عليكم ، فذهب فقالوا : وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته . ثم رجع إلى ربه ، فقال : هذه نعيمتك وتحيية بنيك بينهم . فقال الله تعالى : ويداه مقبوضتان ؛ اختر أيهما شئت ، فقال : اخترت يمين ربى ، وكلتا يدي ربى يمين مباركة ، ثم بسطها فإذا فيها آدم وذريته — الحديث ، وقال عمر بن الخطاب سمعت رسول الله (ص) يقول : خلق الله آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذريته ، فقال : خلقت هؤلاء الجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية ، فقال : خلقت هؤلاء النار وبعمل أهل النار يعملون ،

وقال هشام بن حكيم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله أخذ ذرية بني آدم من ظهورهم وأشهدهم على أنفسهم ، ثم أقامهم بهم في كفيه . ثم قال : هؤلاء الجنة وهؤلاء النار ، وقال عبدالله بن عمرو : لما خلق الله آدم نفثه نفث المزدود فقبض قبضتين ، فقال لما في اليمين : في الجنة ، وقال لما في الأخرى في النار ، وقال أبو موسى الأشعري عن النبي (ص) : إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض فجاء بنو آدم على قدر الأرض فنهض الأحمر والأبيض والأسود ، وبين ذلك ، والسبل والجزن والطيب والخبيث . ،

وقال سلمان الفارسي : إن الله خمر طينة آدم أربعين ليلة وأربعين يوماً ثم ضرب يديه فيها فخرج كل طيب بيمينه وخرج كل خبيث بيده الأخرى ، وقال أبو هريرة قال رسول الله (ص) : ما تصدق أحد بصدقة من طيب ، ولا يقبل الله إلا الطيب ، إلا أخذها الرحمن بيمينه ، وإن كانت تمرقة فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل ، متفق عليه .

وقال أنس قال رسول الله ﷺ : إن الله وعدني إن يدخل الجنة بين أمي وأبي

ألف ، فقال أبو بكر : ودنا يارسل الله قال : وهكذا ، وجمع يديه . قال : ودنا يارسل الله قال : وهكذا ، قال : ودنا يارسل الله . فقال عمر : حسبك فقال أبو بكر دهن ياعمر ، وما عليك أن يدخلنا الله الجنة كلنا ؟ فقال عمر : إن شاء الله أدخل بجلفه الجنة بكفت واحدة ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم « صدق عمر » ، وقال نافع عن ابن عمر : سألت ابن أبي مليكة عن يد الله واحدة أو اثنتان ؟ فقال : لا ، بل اثنتان . وقال ابن عباس رضي الله عنهما : « ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهما في كفت الرحمن إلا كخردلة في كفت أحدكم » ، وقال ابن عمر وابن عباس « أول شيء خلقه الله القلم ، فيأخذه يمينه وكلنا يديه يمين فكُتب الدنيا وما فيها من عامل ومعمول في بر وبحر ورطب ويابس فأحصاه عنده » .

وقال ابن عباس في قوله تعالى (والسموات مطويات بيمينه) « يقبض الله طيها فما يرى طرفها في يده » ، وقال ابن عمر رضي الله عنهما « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قائماً على المنبر فقال : إن الله تعالى إذا كان يوم القيامة جمع السموات والأرض في قبضته ثم قال هكذا : ومديده ويبسطها ، ثم يقول : أنا الله أنا الرحمن به الحديث » ، وقال وهب عن أسامة عن نافع عن ابن عمر : أن النبي (ص) قرأ على المنبر (والارض جيماً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) قال : « مطوية بيمينه يرى بها كايرى الغلام بالكرة » ، وقال عبيد الله بن مقسم : نظرت إلى عبد الله بن عمر كيف صنع يحكي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : يأخذ الله سماواته وأرضيه يديه ، فيقول : أنا الله ، ويقبض أصابعه ويبسطها . ويقول أنا الرحمن أنا الملك ، حتى أتى انظر إلى المنبر يتحرك من أسفل منه حتى أتى أقول أساقط هو برسول الله (ص) ؟ وقال زيد بن اسلم : لما كتب الله التوراة بيده قال : بسم الله ، هذا كتاب الله بيده لعنده موسى يسبحني ويدعوني ولا يحلف بأسمى آثماً ، فأتى لأركي من حلف بأسمى آثماً ،

وإنما ذكرنا هذه النصوص التي هي غيضة من فيض ليعلم الواقف عليها أنها لا يفهم أحد من عقلاء بني آدم منها شخصاً له شق واحد وعليه أيد كثيرة ، وله سلق واحد ، وله أصبع كثيرة .

فصل

في الوظائف الواجبة على المتأول

ليسا كان الأصل في اللفظ هو الحقيقة والظاهر : كان العدول به عن حقيقته بخارجها

له من الأصل ، فاحتاج مدعى ذلك إلى دليل يسوغ له إخراجهم عن أصله ، فعليه أربعة أمور لا تتم دعواه إلا بها :

(الأمر الأول) بيان احتمال اللفظ للمعنى الذى تأوله فى ذلك التركيب الذى وقع فيه ، وإلا كان كاذباً على اللغة . فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغة ، وإن احتمله فقد لا يحتمله فى ذلك التركيب الخاص . وكثير من المتأولين لا يبالي إذا تهيأ له حمل اللفظ على ذلك المعنى بأى طريق أمكنه إلى مقصوده دفع العائل ، فبأى طريق تهيأ له دفعه دفعه . فإن النصوص قد صالحت على قواعد الباطلة ، وليس لأحد أن يحمل كلام الله ورسوله على كل ماساغ فى اللغة والاصطلاح لبعض الشعراء أو الخطباء والكتاب العامة إلا إذا كان ذلك غير مخالف لما علم من وصف الرب سبحانه وأسمائه ؛ وما تضافت به صفاته لنفسه وصفات رسوله ؛ وكانت إرادة ذلك المعنى بذلك اللفظ بما يجوز ويصلح لنسبتها إلى الله تعالى ؛ لا سيما والمتأول يخبر عن مراد الله ورسوله ، فإن تأويل كلام المتكلم بما يوافق ظاهره أو يخالفه إنما هو بيان لمراده .

فإذا علم أن المتكلم لم يرد هذا المعنى ، وأنه يتمتع أن يريد به ؛ وأن فى صفات كاله ونفوت جلالة ما يمنع من إرادته ، استحال الحكم عليه بإرادته .

فهذا أصل عظيم يجب معرفته . ومن أحاط به فعرفه تبين له أن كثيراً مما يدعيه المحرفون للتأويلات ، مما يعلم قطعاً أن المتكلم لم يرد به .

وإنما كان ذلك مما يسوغ لبعض الشعراء أو الكتاب القاصدين التحمية ، لغرض من الأغراض ، فلا بد أن يكون المعنى الذى تأوله المتأول مما يسوغ استعمال اللفظ فيه فى تلك اللغة التى وقع بها التخاطب ، وإن يكون ذلك مما يجوز نسبته إلى الله تعالى ، والأبعد على شيء من صفات كاله بالإبطال والتعطيل ، وأن تكون معه قرائن تحتمل به تبين أنه مراد باللفظ ، وإلا كانت دعوى إرادته كذباً عليل المتكلم . ونحن نذكر لك أمثلة :

المثال الأول : تأويل قوله تعالى (خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش) بأنه أقبل على خلقه ، فهذا إنشاء منهم لوضع لفظ (استوى) على (أقبل) وهذا لم يقله أحد من أهل اللغة ؛ فإنهم ذكروا معانى استوى ، ولم يذكر أحد منهم فى معانيه الإقبال على الخلق . فهذه كتب اللغة طبقت الأرض لا تجد أحداً منهم يحكى ذلك عن اللغة . وأيضاً فإن استواء الشيء والاستواء إليه والاستواء عليه يستلزم

وجوده ووجود ما نسب إليه الاستواء إلى أو بعلى . فلا يقال : استوى إلى أمر معدوم ولا استوى عليه . فهذا التأويل إنشاء محض لا إخبار صادق عن استعمال أهل اللغة .

وكذلك تأويلهم الاستواء بالاستيلاء ؛ فإن هذا لا تعرفه العرب من لغتها ؛ ولم يقله أحد من أئمة اللغة . وقد صرح أئمة اللغة كابن الأعرابي وغيره بأنه لا يعرف في اللغة . ولو احتمل ذلك لم يحتمله هذا التركيب ، فإن استيلاءه سبحانه وغلبته للعرش لم يتأخر عن خلق السموات والأرض ، فالعرش مخلوق قبل خلقهما بأكثر من خمسين ألف سنة ، كما أخبر بذلك الصادق المصدوق عليه السلام فيما صح عنه . وبطلان هذا التأويل من أربعين وجهاً سنذكرها إن شاء الله في موضعها من هذا الكتاب .

فعل المتأول أن يبين احتمال اللفظ للمعنى الذى ذكره أولاً ويبين تعيين ذلك المعنى ثانياً ، فإنه إذا خرج عن حقيقته قد يكون له عدة معانى ، فتعين ذلك المعنى يحتاج إلى دليل .

الثانى : إقامة الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره . فإن دليل المدهى للحقيقة والظاهر قائم ، فلا يجوز العدول عنه إلا بدليل صارف يكون أقوى منه .

الثالث : الجواب عن المعارض ، فإن مدعى الحقيقة قد قام الدليل العقلى والسمعى عنده على إرادة الحقيقة : أما السمعى فلا يمكنك المسكبة أنه معه . وأما العقلى فمن وجهين . عام ، وخاص ، فالعام الدليل الدال على كمال علم المتكلم ، وكالبيان ، وكان نصحه . والدليل العقلى على ذلك أقوى من الشبه الخيالية التى يستدل بها النفاة بكثير ، فإن جاز مخالفة هذا الدليل القاطع فمخالفة تلك الشبه الخيالية أولى بالجواز ، وإن لم يجر مخالفة تلك الشبه فامتناع مخالفة الدليل القاطع أولى ، وأما الخاص فكل صفة وصف الله تعالى بها نفسه ووصف بها رسوله ﷺ فهى صفة كمال قطعاً . فلا يجوز تعطيل صفات كماله وتأويلها بما يبطل حقائقها .

فالدليل العقلى الذى دل على ثبوت الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر ، دل نظيره على ثبوت الحكمة والرضى والرحمة والنعيب والفرح والضحك . والذى دل على أنه قاطع بمشيتته واختياره دل على قيام أفعاله به . وذلك عين الكمال . وكل صفة دل عليها الكتاب والسنة فهى صفة كمال . والعقل جازم بأبواب صفات الكمال لله تعالى . ويمتنع أن يصف نفسه أو يصفه رسوله بصفة توهم نقصاً . وهذا الدليل أيضاً أقوى من كل شبهة النفاة .

يوضحه أن أدلة مباينة الرب لخلقته وعلوه على جميع مخلوقاته أدلة عقلية فطرية
توجب العلم الضروري بمدلولها .

وأما التسمية فتقارب ألف دليل . فعلى المتأول أن يجيب عن ذلك كله . وهيات
له بجواب صحيح عن بعض ذلك . فنحن نطالبه بجواب صحيح عن دليل واحد وهو :
أن الرب تعالى إما أن يكون له وجود خارج عن الذهن ثابت في الأعيان ، أو لا ؟
فإن لم يكن له وجود خارجي كان خيالا قائما بالذهن لا حقيقة له ؛ وهذا حقيقة قول
المصلحة ؛ وإن تساموا بزخرف من القول ، وإن كان وجوده خارج الذهن فهو مباين
له ، أو هو منفصل عنه ، إذ لو كان قائما به لكان عرضاً من أعراضه . وحينئذ فإما
أن يكون هو هذا العالم ، أو غيره . فإن كان هذا العالم ، فهذا تصريح بقول أصحاب
وحدة الوجود ، وأنه ليس لهذا العالم إله مباين له ، منفصل عنه . وهذا أكفر أقوال أهل
الأرض . فإن كان غيره فإما أن يكون قائما بنفسه ، أو قائما بالعالم ؟ فإن كان قائما
بالعالم ، فهو جزء من أجزائه أو صفة من صفاته . وليس هذا بعلوم السموات والأرض .
وإن كان قائما بنفسه ، وقد علم أن العالم قائم بنفسه فذاتان قائمتان بأنفسهما ليس
أحدهما داخلة في الأخرى ، ولا خارجة عنها ؛ ولا متصلة بها ، ولا منفصلة عنها ،
ولا حاوية ولا مبينة ، ولا فوقها ؛ ولا تحتها ، ولا خلفها ، ولا أمامها ؛ ولا عن يمينها ،
ولا عن شمالها ، كلام له خبي لا يخفى على عاقل منصف . والبديهة الضرورية حاكمة
بإسقاط هذا ؛ بل باستحالة تصويره فضلا عن التصديق به .

قالوا : فنحن نطالبكم بجواب صحيح عن هذا الدليل الواحد من جملة ألف دليل .
ونعلم قبل المطالبة أن كل الجهيمين على وجه الأرض لو اجتمعوا لما أجابوا عنه بنهر
المكابرة والتفويض على أهل الإلثبات بالتجسيم والسب . هذه وظيفة كل مبطل قامت
عليه حجة الله تعالى .

فصل

في بيان أن التأويل شر من التحليل

فإنه يتضمن التشويه والتحليل والتلاعب بالنصوص ، وإساءة الظن بها ، فإن الممثل
والقول قد اشتراكا في نفي حقائق الأسماء والصفات . وأما التأويل بتلاعبه بالنصوص
 وإساءة الظن بها ونسبة قائلها إلى التكلم بما ظاهره الضلال والاضلال . فجمعوا بين أربعة
عاذير : اعتقادهم أن ظاهر كلام الله ورسوله حال باطل ؛ فهموا التشويه أولا . ثم

انتقلوا منه إلى المحذور الثاني وهو التحليل ، فعملوا حقائقها بناءً منهم على ذلك الفهم الذي لا يليق بهم ولا يليق بالرب سبحانه . المحذور الثالث نسبة المتكلم الكامل العلم ، الكامل البيان ، التام النصح ، إلى ضد البيان والهدى والارشاد ؛ وأن المتحيرين المتهوكين أجادوا العبارة في هذا الباب ، وعبروا بعبارة لا توهم من الباطل ما أوهمته عبارة المتكلم بتلك النصوص . ولا ريب عند كل حافل أن ذلك يتضمن أنهم كانوا أصلم منه أو أفصح أو أنصح للناس . المحذور الرابع تلاعبهم بالنصوص وانتهاك حرمتها . فلو رأيتها وهم يلوكونها بأفواهم وقد حلت بها المثالات ، وتلاعبت بها أمواج التأويلات ، ونادى عليها أهل التأويل في سوق من يريد ، فيذل كل واحد في ثمنها من التأويل ما يريد . فلو رأيتها وقد عزلت عن سلطنة اليقين ، وجعلت تحت تحكم تأويل الجاهلين . هذا وقد قعد النفاة على صراطها المستقيم بالدفع في صدورها والاعجاز ؛ وقالوا لا طريق لك طليعنا ، وإن كان ولا بد فعل سبيل المجاز ، فمن أهل المعقولات وأصحاب البراهين . وأنت أدلة لفظية ، وظواهر سمعية ، لا تفيد العلم ولا اليقين ؛ فسندك آحاد ؛ وهو عرضة للطمع في الناقلين . وإن صح وتواتر ففهم مراد المتكلم منها موقوف على انتفاء عشرة أشياء لا سبيل إلى العلم باتفائها عند الناظرين والباحثين .

فلأله إلا الله والله أكبر !! كم هدمت هذه المماول من معادل الايمان ، وتثلث بها حصون حقائق السنة والقرآن . فكشفت عورات هؤلاء وبيان فضائهم من أفضل الجهاد في سبيل الله . وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ، لحسان بن ثابت : « إن روح القدس منع ما دمت تنالح عن رسوله » .

واعلم أنه لا يستقر للبعد قدم في الإسلام حتى يعقد قلبه على أن الدين كله لله ، وأن الهدى مدي الله ، وأن الحق دائر مع الرسول (ص) وجوداً وعدماً ، وأنه لا مطامح سواه ولا متبوع غيره ، وأن كلام غيره يعرض على كلامه فإن وافقه قبلناه ، لا لأنه قاله ، بل لأنه أخبر به عن الله تعالى ورسوله ، وإن خالفه رددناه . ولا يعرض كلامه صلى الله عليه وسلم على آراء القياسيين ؛ ولا على عقول الفلاسفة والمتكلمين ولا لأذواق المترهين ، بل تعرض هذه كلها على ما جاء به ؛ عرض الدرهم المجهولة على أخير الناقدين ، فما حكم بصحته فهو منها المقبول ؛ وما حكم برده فهو المردود .

فصل

في أن قصد المتكلم من الخطاب حمل كلامه على خلاف ظاهره وحقيقته ينافي قصد البيان والإرشاد . وإن القصدتين يتنافيان . وإن تركه بدون ذلك الخطاب خيره وأقرب إلى الهدى .

لما كان المقصود بالخطاب دلالة السامع وإفهامه مراد المتكلم من كلامه ، وإن يبين له مافى نفسه من المعاني وأن يدلّه على ذلك بأقرب الطرق ؛ كان ذلك موقوفاً على أمرين : بيان المتكلم ؛ وتمكن السامع من الفهم . فإن لم يحصل البيان من المتكلم ، أو حصل ولم يتمكن السامع من الفهم ، لم يحصل مراد المتكلم ، فإذا بين المتكلم مراده بالألفاظ الدالة على مراده ولم يعلم السامع معاني تلك الألفاظ ، لم يحصل له البيان ، فلا بد من تمكن السامع من الفهم وحصول الإفهام من المتكلم . وحقيقة فلو أراد الله ورسوله من كلامه خلاف حقيقته وظاهره الذي يفهمه المخاطب لكان قد كلفه أن يفهم مراده بما لا يدل عليه ، بل بما يدل على نقيض مراده ، وأراد منه فهم النفي لما يدل على غاية الإثبات ، وفهم الشيء بما يدل على ضده ، وأراد منه أن يفهم . أنه ليس فوق العرش إله يعبد ، وأنه لا داخل العالم ، ولا خارجه ، ولا فوقه ؛ ولا تحته ، ولا خلفه ؛ ولا أمامه ؛ بقوله (قل هو الله أحد) وقوله (ليس كشيء) وأراد النبي (ص) إفهام أمته هذا المعنى بقوله : لا تفضلوني على يونس بن متى . وأراد إفهام كونه خلق آدم بقدرته ومشيتته بقوله (ما منعك أن تسجد لما خلقنا يدي) وأراد إفهام تخريب السموات والأرض وإعادتهما إلى العدم بقوله : يقبض الله السموات بيده اليمنى والأرض باليد الأخرى ، ثم يهن ، ثم يقول : أنا الملك ، وأراد إفهام معنى : من ربك ومن تعبد ، بقوله : أن الله ؟ وأشار بأصبعه إلى السماء مستشهداً بربه ، وليس هناك رب وإله ؛ وإنما أراد إفهام السامعين أن الله قد سمع قوله وقولهم . فأراد بالإشارة بأصبعه بيان كونه قد سمع قولهم . وأمثال ذلك من التأويلات الباطلة التي يعلم السامع قطعاً أنها لم ترد بالخطاب . ولا تجامع قصد البيان .

قال شيخ الإسلام (١) : إن كان الحق فيما يقوله هؤلاء النفاة الذين لا يجدون ما يقولونه

(١) هو الشيخ الإمام قدوة الأنام شيخ المجاهدين في وقته المجتهد المطلق . أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ولد بحران في شهر ربيع الأول سنة ٦٦١ وتوفي مسجوناً للمجاهدة في قيع الباطل والضلال بقلعة دمشق في العشرين من ذي القعدة سنة ٧٢٨ رحمه الله وبرضى عنه

في الكتاب والسنة وكلام السلف والآئمة ؛ بل يحدونها على خلاف الحق عندهم إيماناً وإما ظاهراً ، بل دلت عندهم على الكفر والضلال ، لزم من ذلك لوازم باطلة : منها أن يكون الله سبحانه قد أنزل في كتابه وسنة نبيه (ص) من هذه الألفاظ ما يضلهم ظاهره ويوقعهم في التشبيه والتثليل . ومنها أن يكون قد ترك بيان الحق والصواب ولم يفصح به ، بل رمز إليه رمزاً والغرض إلغائاً لا يفهم منه إلا بعد الجهد الجهد . ومنها أن يكون قد كلف عباده ألا يفهموا من تلك الألفاظ حقائقها وظواهرها ، وكلفهم أن يفهموا منها مالا تدل عليه . ولم يجعل معها قرينة تفهم ذلك . ومنها أن يكون دائماً متكلماً في هذا الباب بآثاره خلاف الحق بأنواع متنوعة من الخطاب ، تارة بأنه استوى على عرشه ، وتارة بأنه فوق عباده ، وتارة بأنه العلي الأعلى ، وتارة بأن الملائكة ترجع إليه ، وتارة بأن الأعمال الصالحة ترفع إليه ، وتارة بأن الملائكة في نزولها من العلو إلى أسفل تنزل من عنده ؛ وتارة بأنه رفيع الدرجات ؛ وتارة بأنه في السماء ، وتارة بأنه الظاهر الذي ليس فوقه شيء . وتارة بأنه فوق سمواته على عرشه ، وتارة بأن الكتاب نزل من عنده ، وتارة بأنه ينزل كل ليلة إلى ساء الدنيا ، وتارة بأنه يرى بالابصار عياناً يراه المؤمنون فوق رؤسهم ، إلى غير ذلك من تنوع الدلالات هل ذلك ؛ ولا يتكلم فيه بكلمة واحدة يوافق ما يقوله النفاة ولا يقول في مقام واحد عامو الصواب فيه لا نصاً ولا ظاهراً ولا بينة .

ومنها أن يكون أفضل الأمة وخير القرون قد امسكوا من أولهم إلى آخرهم عن قول الحق في هذا النبأ العظيم الذي هو من أهم أصول الإيمان . وذلك إما جمل يتناقى العلم ، وإما كتمان . ولقد أساء الظن بخصيار الأمة من نسبهم إلى ذلك . ومعلوم أنه إذا ازدوج التكلم بالباطل والسكرت عن بيان الحق تولد بينهما جمل الحق واضلال الخلق . ولهذا لما اعتقد النفاة تعطيل صاروا يأتون من العبارات بما يدل على التعطيل والنفي نصاً وظاهراً ولا يتكلمون بما يدل على حقيقة الإثبات لا نصاً ولا ظاهراً . وإذا ورد عليهم من النصوص ما هو صريح أو ظاهر في الإثبات حرفوه أنواع التحريفات ، وطلبوا له مستكره التأويلات . ومنها أنهم التزموا لذلك تجهيل السلف وأنهم كانوا أميين مقبلين على الزهد والعبادة والورع والتسبيح وقيام الليل ، ولم تكن الحقائق من شأنهم . ومنها أن ترك الناس من إزال هذه النصوص كان أنفع لهم وأقرب إلى الصواب فإنهم ما استفادوا بنزولها غير التعرض للضلال ؛ ولم يستفيدوا منها يقيناً ولا علماً لما يجب به

ويجتمع عليه ؛ إذ ذاك إنما يستفاد من غفول الرجال . فإن قيل : استفدنا منها الثواب على تلاوتها وانقاد الصلاة بها . قيل : هذا تابع للبصود بها بالقصد الأول ؛ وهو الهدى والإرشاد والدلالة على إثبات حقايقها ومعانيها والابمان بها ، فإن القرآن لم ينزل مجرد التلاوة وانقاد الصلاة ، بل أنزل ليتدبر ويعقل ويهتدى به علماً وعملاً ، ويبصر من العمى ويرشد من الغي ، ويعلم من الجهل ؛ ويشقى من الغي ، ويهدي إلى صراط مستقيم . وهذا القصد ينافي قصد تحريفه وتأويله بالتأويلات الباطلة المستكرهة التي هي من جنس الألفاظ والأحاجي ؛ فلا يجتمع قصد الهدى والبيان وقصد ما يضاده أبداً .

ومما يبين ذلك أن الله تعالى وصف كتابه بأوضح البيان وأحسن التفسير فقال تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للسلبيين) فإن بيان المختلف فيه والهدى والرحمة في ألفاظ ظاهرها باطل ، والمراد منها تطلب أنواع التأويلات المستكرهة المستنكرة لما التي لا يفهم منها ، بل يفهم منها ضدها ؟ وقال تعالى (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) فإن بين الرسول (ص) ما يقوله النفاة والمتأولون ؟ وقال تعالى (والله يقول الحق وهو يهدي السبيل) وعند النفاة إنما حصلت الهداية بأبكار أفكارهم ونتائج آرائهم . وقال تعالى (فبأى حديث بعده يؤمنون) وعند النفاة المخرجين لنصوص الوحي عن قاعدة اليقين ؛ إنما حصل اليقين بالحديث الذي أسسه الفلاسفة والجهمية والمهزلة ونحوهم ؛ فبه اهتمدوا ؛ وبه آمنوا ، وبه عرفوا الحق من الباطل ، وبه صححت غفولهم ومعارفهم . وقال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وأنت لا تجد الخلاف في شيء أكثر منه في آراء المتأولين التي يسمونها قواطع عقلية ؛ وهي عند التحقيق خيالات وهمية نبذوا بها القرآن والسنة وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون واتبعوا (ما يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون . ولتصفي إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقرئوا مآثم مقررهم . أفتغير الله أيقنى حكماً وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً والذين آتيناكم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين . وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم . وإن تطع أكثر من في الآيات يضلوك عن سبيل الله إن تبغون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون . إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين) .

فصل

في بيان أنه مع كمال علم المتكلم وفصاحته وبيانه ونصحه

يتمتع عليه أن يريد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته

ويكتفى من هذا الفصل بذكر مناظرة جرت بين جهى وسنى حدثى ببعضونها شيخنا عبدالله بن تيمية (١) أنه جمعه وبعض الجهمية مجلس فقال الشيخ :

قد تطابقت نصوص الكتاب والسنة والآثار على إثبات الصفات لله ؛ وتنوعت دلالتها أنواعا توجب العلم الضروري بثبوتها وإرادة المتكلم اعتقاد مادلت عليه . والقرآن يملؤه من ذكر الصفات ؛ والسنة ناطقة بما نطق به القرآن ؛ بقررة له ، مصدقة له ، مشتملة على زيادة في الإثبات ؛ فتارة يذكر الاسم الدال على الصفة كالسميع البصير العليم القدير العزيز الحكيم ؛ وتارة يذكر المصدر وهو الوصف الذى اشتقت منه تلك الصفة كقوله (أنزله بعبه) وقوله (إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين) وقوله (إني إصطفىك على الناس برسالاتي وبكلامي) وقوله (فبعتك لأغوينهم أجمعين) وقوله صل الله عليه وسلم في الحديث الصحيح ، حجاب النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه (٢) ما انتهى إليه بصره من خلقه ، وقوله في دعاء الاستخارة اللهم انى استخبرك بملكك واستقدرك بقدرتك ، وقوله ، أسألك بملك الغيب وقدرتك على الخلق ، وقول عائشة رضى الله عنها ، سبحان الذى وسع سمعه الأصوات ، ونحوه . وتارة يذكر حكم تلك الصفة كقوله (قد سمع الله) . (وإني ممكنا اسمع وأرى) وقوله (نقدرنا فنعم القادرون) وقوله (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) ونظائر ذلك كثيرة . ويصرح في الفوقية بلفظها الخاص ، ويلفظ العلو والاستواء ، وأنه (فى السماء)

(١) هو أخو شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية

(٢) قال فى النهاية : هى فى الأصل جمع سبعة يضم فسكون . ثم ذكر لها معانى عدة ، ثم قال : وأقرب من هذا كله ، أن المعنى ، لو انكشف من أنوار الله التى تحجب العباد عنه شيء لأملك كل من وقع عليه ذلك النور . كما خر موسى صعقا وتقطع الجبل دكا لما تجلى الله سبحانه وتعالى .

وأنه (ذو المعارج) وأنه (رفيع الدرجات) وأنه (تخرج إليه الملائكة) وتنزل من عنده ، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا ؛ وإن المؤمنين يرونه بأبصارهم عياناً من فوقهم . إلى أضعاف ذلك مما لو جمعت النصوص والآثار فيه لم تنقص عن نصوص الأحكام وأثارها . ومن بين المحال وأوضح الضلال حل ذلك كله على خلاف حقيقته وظاهره ، ودعوى المحار فيه والاستعارة ، وإن الحق في أقوال النفاة المعطلين ؛ وأن تأويلاتهم هي المرادة من هذه النصوص . إذ يلزم من ذلك محاذير ثلاثة لا بد منها ، وهي القدح في علم المتكلم بها ، أو في بيانه ، أو في نصحه .

وتقرير ذلك أن يقال : إما أن يكون المتكلم بهذه النصوص عالماً أن الحق في تأويلات النفاة المعطلين ، أو لا يعلم ذلك ؟ فإن لم يعلم ذلك كان ذلك قدحاً في علمه . وإن كان عالماً أن الحق فيها ؛ فلا يخلو إما أن يكون قادراً على التعبير بعباراتهم التي هي تزيه الله برحمهم عن التشبيه والتشليل والتجسيم ، وأنه لا يعرف الله من لم يزه الله بها ، أو لا يكون قادراً على تلك العبارة ؟ فإن لم يكن قادراً على التعبير بذلك لزم القدح في فصاحته . وكان وريثة الصابئة وأفراخ الفلاسفة وأوقاح المعتزلة والجهمية ، وتلامذة الملاحدة أفصح منه وأحسن بياناً وتعبيراً عن الحق . وهذا مما يعلم بطلانه بالضرورة أولياؤه وأعدائه وموافقوه ومخالفوه . فإن مخالفيه لم يشكوا أنه أفصح الخلق ، وأقدرهم على حسن التعبير بما يطابق المعنى ؛ ويخلصه من اللبس والاشكال ؛ وإن كان قادراً على ذلك ولم يتكلم به وتكلم دائماً بخلافه ، كان ذلك قدحاً في نصحه ، وقد وصف الله رسله بأنهم أنصح الخلق لأنهم ؛ فمع النصح والبيان والمعرفة التامة كيف يكون مذهب النفاة المعطلة أصحاب التحريف هو الصواب ، وقول أهل الإثبات أتباع القرآن والسنة باطلا ؟ قال المصنف : وقريب من هذه المناظرة ما جرى لي مع بعض علماء أهل الكتاب ، وأفضى بنا الكلام إلى مسبة النصارى لرب العالمين مسبة ماسية إياها أحد من البشر ، فقلت له : وأنتم يأنسكاركم نبوة محمد (ص) قد سلّم الرب تعالى أعظم مسبة ، قال : وكيف ذلك ؟ قلت : لأنكم تزعمون أن محمداً ظالم ليس برسول صادق ، وأنه خرج يستعرض الناس بسيفه فيستبيح أموالهم ونساءهم وذريتهم ، ولا يقتصر على ذلك حتى يكذب على الله ويقول : الله أمرني بهذا وأباحه لي ، ولم يأمره الله ولا أباح له ذلك ، ويقول : أوحى إلي ولم يوح إليه شيء ، وينسخ شرائع الأنبياء من عنده ، ويبطل منها ما شاء . ويبقى منها ما شاء ، وينسب ذلك كله إلى الله ، ويقتل أوليائه وأتباع رسله ، ويسترق نساءهم وذريتهم فيما أن يكون الله تعالى رائياً لذلك كله عالماً به ، أو لا ؟ فإن قلتم إن ذلك

بغير علمه وإطلاعه نسبتموه إلى الجبل والنبوة ، وذلك من أقبح السب . وإن كان ظالماً به ، فإما أن يتدبر على الأخذ على يديه ومنعه من ذلك ؛ أو لا ؟ فإن قلت : أنه غير قادر على منعه نسبتموه إلى العجز . فإن قلت : بل هو قادر على منعه ولم يفعل ، نسبتموه إلى السفه والظلم . هذا وهو من حين ظهر إلى أن توفاه ربه يحيب دعاه ويقضى حوائجه ، ولا يقوم له هدو إلا اظفروه به ، وأمره من حين ظهر إلى أن توفاه الله تعالى يرداد على الليالي والأيام ظهوراً وعلواً ورفعة ، وأمر عائلتيه لا يرداد إلا سفولاً واضمحلالاً ، ومحبة في قلوب الخلق تزيد على عمر الأوقات ، وربه تعالى يؤيده بأنواع التأييدات ، هذا وهو عندكم من أعظم أعدائه وأشدهم ضرراً على الناس ؛ فأى قدح في رب العالمين ؛ وأى مسبة أعظم من ذلك ؟ فأخذ الكلام منه ما أخذ ، وقال : حاشا لله أن تقول فيه هذه المقالة ؛ بل هو نبي صادق ، كل من اتبعه فهو سعيد وكل منصف منا يقر بذلك ويقول : أتباعه سعداء في البارين ، قلت . فأيمنك من الظفر بهذه السعادة ؟ فقال : وأتباع كل نبي من الأنبياء . فأتباع موسى أيضاً سعداء . قلت : فإذا أقررت أنه نبي صادق . وقد كفر من لم يتبعه . فإن صدقته في هذا وجب عليك اتباعه ، وإن كذبه فيه لم يكن نبياً ، فكيف يكون أتباعه سعداء ؟ فلم يحمر جواباً ، وقال : حدثنا في غير هذا .

فصل

في بيان أن تيسر القرآن للذكر ينافي حمله على التأويل المخالف لحقيقته وظاهره

أنزل الله الكتاب شفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للؤمنين ، ولذلك كانت معانيه أشرف المعاني ، وألفاظه أفصح الألفاظ وأبينها ، وأعظمها مطابقة لمعانيها المرادة منها ، كما وصفه الله تعالى بقوله (ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً) فالحق هو المعنى والمدلول الذي تضمنه الكتاب ، والتفسير الأحسن هو الألفاظ العادلة على ذلك الحق ، فهو تفسيره وبيانه ، والتفسير أصله من البيان والظهور ، ويلاقيه في الاشتقاق الأكبر الإسفار ومنه أسفر الفجر إذا أضاء ووضح . ومنه السفر لبروز المسافر من البيوت ، ومنه السفر الذي يتضمن إظهار ما فيه من العلم . فلا بد أن يكون التفسير مطابقاً للتفسير مفهماً له .

ولا تجدد كلاماً أحسن تفسيراً ولا أتم بياناً من كلام الله سبحانه ، ولهذا سماه الله بياناً ، وأخبر أنه يسره للذكر ويسر ألفاظه للحفظ ؛ ومعانيه للفهم ، وأوامره ونواهيه للامتثال . ومعلوم أنه لو كان بألفاظ لا يفهمها المخاطب لم يكن ميسراً له بل كان معسراً عليه ، وإذا أريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه ما لا يدل عليه من المعاني أو يدل على خلافه فهذا من أشد التعسير ، فإنه لا شيء أعسر على الأمة من أن يراد منهم أن يفهموا كونه سبحانه لا داخل في العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً به ، ولا منفصلاً عنه ولا مبيناً له ، ولا محايثاً له ؛ ولا يرى بالابصار عياناً ، ولا له يد ؛ ولا وجه من قوله (قل هو الله أحد) ومن قول رسول الله ﷺ : لا تفضلوني على يونس بن متى ، ومن قوله (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به) وأن يجهدوا أنفسهم ويكابدوا أعظم المشقة في طلب أنواع الاستعارات وحروب المجازات ، ووحشي اللغات ، ليحملوا عليها آيات الصفات وأخبارها ؛ ويقول : يا جهادى اعلوا أنى أردت منكم أن تعملوا أنى لست فوق العالم ، ولا تحته ، ولا فوق العرش ؛ ولا ترفع الأيدي إلى ، ولا يبرج إلى شيء ولا ينزل من عندي شيء من قولي (الرحمن على العرش استوى) ومن قولي (يحافظون ربهم من فوقهم) ومن قولي (تخرج الملائكة والروح إليه) ومن قولي (بل رفعه الله إليه) ومن قولي (رفيع الدرجات ذو العرش) ومن قولي (وهو العلى العظيم) وأن تفهموا أنه ليس لي يدان من قولي (لما خلقني يدي) ولا عين من

قولى (ولتصنع على حصى) فانكم متى فهمتم من هذه الالفاظ حقائقها وظواهرها فهمتم
خلاف مرادى منها ؛ بل مرادى منكم أن تفهموا منها ما يدل على خلاف
حقائقها وظواهرها .

فأى تيسير يكون هناك ، وأى تعقيد وتعسير لم يحصل بذلك ؟ ومعلوم أن خطاب
الرجل بما لا يفهمه إلا بترجمة أيسر عليه من خطابه بما كلف أن يفهم منه خلاف
موضوعه . فتفسير القرآن مناف لطريقة النفاة المخرفين أعظم منافاة . ولهذا لما عسر عليهم
أن يفهموا منه النفى حولوا فيه على الشبه الخيالية .

فصل

اشتغال الكتب الإلهية على الأسماء والصفات أكثر من اشتغالها على ما عداها

وذلك لشرف متعلقها وعظمتها ، وشدة الحاجة إلى معرفتها . فكانت الطرق إلى تحصيل
معرفته أكثر وأسهل وأبين من غيره . وهذا من كمال حكمة الرب تبارك وتعالى وتسام
نعمته وإحسانه ؛ أنه كلما كانت حاجة العباد إلى الشيء أقوى كان بذله لهم أكثر وأسهل .
وهذا فى الخلق والأسر . فإن حاجتهم لما كانت إلى الهواء أكثر من الماء فى القوت كان
موجوداً معهم فى كل مكان وزمان ، وهو أكثر من غيره . وكذلك لما كانت حاجتهم إلى
الماء شديدة ؛ إذ هو مادة أقواتهم وفواكههم وشرابهم كان مبذولاً لهم أكثر من غيره .
وهكذا الأمر فى مراتب الحاجات . ومعلوم أن حاجتهم إلى معرفة ربهم وفاطرهم فوق
مراتب هذه الحاجات كلها . فإنه لا سعادة لهم ولا فلاح ولا صلاح ولا نعيم إلا بأن
يعرفوه ويستقدوه ، ويكون هو وحده غاية مطلوبهم ، والتعرب إليه قرة عيونهم . ففى
فقدوا ذلك كانوا أسوأ حالا من الانعام ، وكانت الانعام أطيب عيشاً منهم فى العاجل
وأسلم عاقبة فى الآجل .

وإذا علم أن ضرورة العبد إلى معرفة ربه فوق كل ضرورة كانت العناية ببيانها
أيسر الطرق وأهداها وأبينها ؛ وإذا سلط التأويل على النصوص المشتملة عليها فتسليطه
على النصوص التى ذكرت فيها الملائكة أقرب بكثير ، فإن الله تعالى لم يذكر لعباده من
صفة ملائكته وشأنهم وأفعالهم عشر معشار ما ذكر لهم من نعت جلاله وصفات كاله .
فإذا كانت هذه قابلة للتأويل فالآيات التى ذكر فيها الملائكة أولى بذلك . ولذلك تأولها
الملاحدة كما تأولوا نصوص المعاد واليوم الآخر ، وأبدوا لها تأويلات ليست بدون

تأويلات الجهمية لنصوص الصفات . وأولت هذه الطائفة عامة نصوص الاخبار الماضية والآتية وقالوا للجهمية : بيننا وبينكم حاكم العقل . فإن القرآن ، بل الكتب المنزلة ، مملوءة بذكر الفوقية وعلو الله على عرشه ، وأنه تكلم ، ويتكلم ، وأنه موصوف بالصفات ؛ وإن له أفعالا يقوم به ، هو بها فاعل ، وأنه يرى بالابصار ؛ إلى غير ذلك من نصوص آيات الصفات وأخبارها التي إذا قيس إليها نصوص حشر هذه الاجساد وخراب هذا العالم وإعدامه وإنشاء عالم آخر . وجدت نصوص الصفات أضعاف أضعافها ، حتى قيل : إن الآيات والاخبار الدالة على علو الرب على خلقه واستوائه على عرشه تقارب الالوف ، وقد أجمعت عليها الرسل من أولهم إلى آخرهم ، فما الذي سوتخ لكم تأويلها ؛ وحرّم علينا تأويل نصوص حشر الاجساد وخراب العالم ؟

فإن قلتم : الرسل أجمعوا على المحي به ، فلا يمكن تأويله ؛ قيل : وقد أجمعوا أنه استوى فوق عرشه ، وأنه تكلم وتكلم ، وأنه فاعل حقيقة موصوف بالصفات ، فإن منع إجماعهم هناك من التأويل وجب أن يمنع هنا .

فإن قلتم : أوجب تأويل نصوص آيات الصفات ولم يوجب تأويل نصوص المعاد ؟ قلنا : هاتوا أدلة العقول التي تأولتم بها الصفات ، ونحضر أدلة العقول التي تأولنا بها المعاد وحشر الاجساد ، ونوازن بينها ليتبين أيها أقوى .

فإن قلتم : إنكار المعاد تكذيب لما علم من الإسلام بالضرورة . قلنا : وأيضا لإنكار صفات الرب وأنه يتكلم . وأنه فوق سمواته ، وأن الامر ينزل من عنده ، تكذيب لما علم أنهم جاؤا به ضرورة .

فإن قلتم : تأويلنا للنصوص التي جاؤا بها لا يستلزم تكذيبهم . قلنا : فمن أين صار تأويلنا للنصوص التي جاؤا بها في الميعاد يستلزم تكذيبهم دون تأويلكم ؛ المجرد التشبي ؟ فصاحت القرامطة والملاحدة والباطنية ، وقالوا : ما الذي سوخ لكم تأويل الاخبار وحرّم علينا تأويل الامر والنهي والتحريم والإيجاب ، ومورد الجميع من مشكاة واحدة ؟ قالوا : وأين تقع نصوص الامر والنهي من نصوص الحشر ؟ قالوا : وكثير منكم قد فتحوا لنا باب التأويل في الامر ، فأولوا وأوامر ونوامي كثيرة صريحة الدلالة أو ظاهرة الدلالة في معناها بما يخرجها عن حقائقها . فلم نضعها في كفة ونضع تأويلاتنا في كفة ونوازن بينها ؛ ونحن لا ننكر أنا أكثر تأويلنا منهم ، ولكننا وجدنا بابا مقترحا فدخلناه .

فهذا من شؤم جناية التأويل على الإيمان والإسلام . وقد قيل : إن طرد إبليس وبعثه إنما كان بسبب التأويل ، فإنه عارض النص بالقياس وقدمه عليه ؛ وتأول نفسه أن هذا القياس العقلي مقدم على نص الأمر بالسجود ، فإنه قال (أنا خير منه) وهذا دليل قد حذف إحدى مقدمتيه ؛ وهى : إن الفاضل لا يخضع للفضول ، وطوى ذكر هذه المقدمة كأنها صورة معلومة . وقرر المقدمة الأولى بقوله (خلقتى من نار وخلقته من طين) فكانت نتيجة المقدمتين إمتناعه من السجود . وظن أن هذه الشبهة العقلية تنفعه بتأويله ؛ فجرى عليه ما جرى . وصار إماما لكل من عارض نصوص الوحى بتأويله إلى يوم القيامة .

فلا إله إلا الله والله أكبر . كم لهذا الإمام اللعين من أتباع من العالمين ؟ وأنه إذا تأملت عامة شبه المتأولين رأيتها من جنس شبهته . والمفاقل : إذا تمارض العقل والنقل قدمنا العقل ؛ من هنا اشتق هذه القاعدة وجعلها أصلا لرد نصوص الوحى التى يزعم أن العقل يخالفها ، وعرضت هذه الشبهة لعدو الله من جهة كبره الذى منه من الانقياد المحض لنصوص الوحى . وهكذا الحاد كل مجادل فى نصوص الوحى إنما يحمله على ذلك كبر فى صدره ما هو ببالفه . قال الله تعالى (إن الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان أقام إن فى صدورهم إلا كبر ما هم ببالفيه فاستمذ بالله إنه هو السميع البصير) .

وكذلك خروج آدم من الجنة إنما كان بالتأويل ، وإلا فهو صلى الله عليه وسلم لم يقصد بالاكل معصية الرب . ثم اختلف الناس فى وجه تأويله . فقالت طائفة : تأول بحمله النهى المطلق على الشجرة المعينة . وغره عدو الله بأن جفست تلك الشجرة هى شجرة الخلد وأطمعه فى أنه إن أكل منها لم يفرج من الجنة . وفى هذا نظر ظاهر . فإن الله تعالى أخبر أن إبليس قال له (ما نهاك ربك عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) . فذكر لها عدو الله الشجرة التى نها عنها ، إما بعينها أو بحسبها ، وصرح لها بأنها هى المنهى عنها . ولو كان عند آدم أن المنهى عنه تلك الشجرة المعينة دون سائر النوع لم يكن عاصياً بأكله من غيرها ، ولا أخرجه الله من الجنة ونزع عنه لباسه .

وقالت فرقة أخرى : تأول آدم أن النهى نهى تنزيه لا نهى تحريم فأقدم ، وأيضاً لحيف نهى الله تعالى عن قبل الشئ . بقربانه لم يكن أضلا للتحريم كقولهم (ولا تقربوهن حتى يطهرن) ، (ولا تقربوا الزنا) (ولا تقربوا مال اليتيم) وأيضاً لو كان للتنزيه لما أخرجه الله من الجنة ، وأخبر أنه عصي ربه .

وقالت طائفة : بل كان تأويله أن النهى إنما كان عن قربانهما وأكليهما معاً ، لا عن أكل كل منهما على انفراده ، لأن قوله (ولا تقربا) نهى لهما عن الجمع ، ولا يلزم من حصول النهى حال الاجتماع حصوله حال الانفراد . وهذا التأويل ذكره ابن الخطيب (١) في تفسيره وهو كما ترى في البطلان والفساد . ونحن نقطع أن هذا التأويل لم يخطر بقلب آدم وحواء البتة ، وهما كانا أعلم بالله من ذلك وأصح أفهاماً ، أفترى فهم أحد من قول الله تعالى (ولا تقربوا مال اليتيم) (ولا تقربوا الزنا) ونظائره ؛ أى إنما نهيتكم عن اجتماعكم على ذلك دون انفراد كل واحد منكم به ؟ فيا للعجب من أوراق وقلوب تسود على هذه الهذيان .

والصواب أن يقال : إن آدم لما قامه عدو الله أنه ناصح له ، وأخرج الكلام على أنواع متعددة من التأكيد : أحدهما القسم ، الثاني الايتان بجملة اسمية لا فعلية ، الثالث تصديرها بأداة التأكيد ، الرابع الايتان بلام التأكيد في الخبر ؛ الخامس الايتان به اسم فاعل لا فعلاً دالاً على الحدث ؛ السادس تقديم المفعول على العامل فيه . ولم يكن آدم يظن أن أحداً يقسم بالله كاذباً يميناً غموساً يتجرأ فيها هذه الجراءة ، فزعه عدو الله بهذا التأكيد ، فظن آدم صدقه ، وأنه إن أكل منها لم يخرج من الجنة ؛ ورأى أن الأكل وإن كان فيه مفسدة فمصلحة الخلود أرجح ، ولعله يتنبأ له استدراك مفسدة النهى في أثمائه ذلك ، إما باعتذار وإما بقوبة ، كما تجدد هذا التأويل قائماً في نفس كل مؤمن إذا أقدم على المعصية .

فصل

في بيان ما يقبل التأويل من الكلام وما لا يقبله

لما كان وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم ؛ وكان مراده لا يعلم إلا بكلامه ، انقسم كلامه ثلاثة أقسام : أحدها ما هو نص في مراده لا يقبل احتملا غيره ، الثاني ما هو ظاهر في مراده . وإن احتمل أن يريد غيره ، الثالث ما ليس بنص ولا ظاهر في المراد بل هو محتمل محتاج إلى البيان . فالأول يستحيل دخول التأويل فيه ، إذ تأويله كذب ظاهر على المتكلم ، وهذا شأن عامة نصوص القرآن الصريحة في معنائها ، خصوصاً آيات الصفات والتوحيد . وإن الله مكلم ، متكلم ، آمر ، ناه ، قاتل ، مخبر ، موجد ، حاكم ،

واعد ؛ موعد ، مبين ، هاد ؛ داع إلى دار السلام ، وأنه تعالى فوق عباده عال على كل شيء ، مستوى على عرشه ، ينزل الأمر من عنده ، ويعرج إليه ، وأنه فعال حقيقة ؛ وأنه كل يوم في شأن فعال لما يريد ؛ وأنه ليس للخلق من دونه ولي ولا شفيع يطاع ولا ظهير ، وأنه المتفرد بالربوبية والتدبير والقيومية (وأنه يعلم السر وأخفى) (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها) وأنه يسمع الكلام الحق كما يسمع الجهر ، ويرى ما في السموات والأرض ، ولا تخفى عليه منها ذرة واحدة . وأنه على كل شيء قدير ، ولا يخرج مقدور واحد عن قدرته البتة ؛ كالأخروج عن علمه وتكوينه ، وأن له ملائكة مدبرة بأمره للعالم تصعد وتنزل وتحرك وتفتل من مكان إلى مكان ، وأنه يذهب بالهنا ويحرب هذا العالم رياتي بالآخرة ، ويبعث من في القبور ؛ إلى أمثال ذلك من النصوص التي هي في الدلالة على مرادها كدلالة لفظ العشرة والثلاثة على مدلولها ، وكدلالة لفظ الشمس والقمر والليل والنهار والبر والبحر والحيل والبنال والإبل والبقر والذكر والأنثى على مدلولها ، لا فرق بين ذلك ألبتة .

فهذا القسم إن سلب التأويل عليه عاد الشرح كله مؤولا ، لأنه أظهر أقسام القرآن ثبوتاً وأكثرها وروداً ودلالة . ودلالة القرآن عليه متنوعة غاية التنوع ؛ فقبول ما سواه للتأويل أقرب من قبوله بكثير .

القسم الثاني ما هو ظاهر في مراد المتكلم ولكنه يقبل التأويل ، فهذا ينظر في وروده ، فإن اطرد استعماله على وجه واحد استحال تأويله بما يخالف ظاهره ؛ لأن التأويل إنما يكون لموضع جاء خارجاً عن نظائره ، متفرداً عنها فيؤول حتى يرد إلى نظائره . وتأويل هذا غير ممتنع إذا عرف من عادة المتكلم باطراد كلامه في موارد استعماله معنى ألفه المخاطب ، فإذا جاء موضع يخالفه رده السامع إلى ما عهد من عرف المخاطب إلى عادته المطردة .

وهذا هو المقول في الأذهان والفطر وعند كافة العقلاء .

وقد صرح أئمة العربية بأن الشيء إنما يجوز حذفه إذا كان الموضع الذي ادعى فيه حذفه قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه ؛ فلا بد أن يكون موضع ادعاء الحذف قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه ، حتى إذا جاء ذلك محذوفاً في موضع علم بكثرة ذكره في نظائره أنه قد أزيل في هذا الموضع لحمل عليه . فهذا شأن من يقصد البيان ، وأما من يقصد التلبيس والتعمية فله شأن آخر .

مثال ذلك قوله (الرحمن على العرش استوى) (ثم استوى على العرش) في جميع موارد من أولها إلى آخرها على هذا اللفظ ، فتأويله باستوى باطل ؛ وإنما كان يصح أن لو كان أكثر جيته بلفظ استوى ، ثم يخرج موضع عن نظائره ويرد بلفظ استوى ، فهذا كان يصح تأويله باستوى ، فتعطف لهذا الموضع واجعله قاعدة فيما يتمتع تأويله من كلام المتكلم ويجوز تأويله .

ونظير هذا اطراد النصوص بالنظر إلى الله تعالى هكذا « ترون ربكم » ، « تنظرون إلى ربكم » ، (إلى ربها ناظرة) ولم يجيء في موضع واحد ترون ثواب ربكم ، فيحمل عليه ما خرج عن نظائره .

ونظير ذلك اطراد قوله (وناديناه) (يناديه) (وناداهما ربهما) (وما كنت بجانب الطور إذ نادينا) إذ (ناداه ربه) ونظائرها . ولم يجيء في موضع واحد أمرنا من يناديه ، ولا ناداه ملك ، فتأويله بذلك عين الحال .

ونظير ذلك قوله ﷺ « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا فيقول ، في نحو ثلاثين حديثاً . كلها مصرحة بإضافة النزول إلى الرب تعالى . ولم يجيء موضع واحد بقوله : ينزل ملك ربنا ، حتى يحمل ما خرج عن نظائره عليه .

وإذا تأملت نصوص الصفات التي لا تسمح الجهمية بتسميتها نصوصاً ، وإذا أحترموها قالوا : ظواهر سمعية ، وقد عارضها القواطع العقلية ، وجدها كلها من هذا الباب .

وما يقضى منه العجب أن كلام شيوخهم وتصنيفهم عندهم نص في مرادهم لا يحتمل التأويل ، وكلام المواقفين عندهم نص لا يجوز تأويله ، حتى إذا جاؤا إلى كلام الله ورسوله وقفوه على التأويل .

القسم الثالث : الخطاب بالمجمل الذي أحيل بيانه على خطاب آخر ، فهذا أيضاً لا يجوز تأويله إلا بالخطاب الذي بيّنه ، وقد يكون بيانه معه ، وقد يكون بيانه منفصلاً عنه .

والمقصود أن الكلام الذي هو عرضه التأويل أن يكون له عدة معان وليس معه ما يبين مراد المتكلم ، فهذا التأويل فيه مجال واسع ، وليس في كلام الله ورسوله منه شيء من اجل المركبة ، وإن وقع في الحروف المفتحة بها السور ، بل إذا تأمل من بصره الله تعالى طريقة القرآن والسنة وجدها متضمنة لدفع ما يؤممه الكلام من خلاف ظاهره ، وهذا موضع لطيف جداً في فهم القرآن تشير إلى بعضه .

فن ذلك قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليماً) رفع سبحانه توم المجاز في تكليمه

لكليمه بالمصدر المؤكد الذى لا يفك عرق القلب واللسان أن المراد به إثبات تلك الحقيقة كما تقول العرب : مات موتاً ونزل نزولاً ، ونظائره .

ونظيره التأكيد بالنفس والعين وكل واجمع ، والتأكيد بقوله حقاً ونظائره ، ومن ذلك قوله تعالى (قد سمع الله قول الذى تجادلك فى زوجته ونفشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير) فلا يشك صحيح الفهم البتة فى هذا الخطاب أنه نص صريح لا يحتمل التأويل بوجه فى إثبات صفة السمع للرب تعالى حقيقة وأنه بنفسه يسمع .

ومن ذلك قوله تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا تكلف نفساً إلا وسعها أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) فرفع توهم السامع أن المكلف به عمل جميع الصالحات المقدورة والتجوز عنها كما يجوز أصحاب تكليف ما لا يطاق ، رفع هذا التوهم بجملة اعترض بها بين المبتدأ وخبره تزيل الاشكال .

ونظيره (وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا تكلف نفساً إلا وسعها) ومن ذلك قوله تعالى (فقاتل فى سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحررض المؤمنين) فلما أمره بالقتال وأخبره أنه لا يكلف بفهمه ، بل إنما يكلف بنفسه أتبعه بقوله (وحررض المؤمنين) لئلا يتوهم سامع أنه وإن لم يكلف بهم فإنه يجهلهم ويتركهم .

ومن ذلك قوله تعالى (والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم وما ألتناهم من عملهم من شيء ؛ كل امرئ بما كسب رهين) فتأمل كم فى هذا الكلام من رفع إيهام ، منها قوله (واتبعتهم ذريتهم بإيمان) لئلا يتوهم أن الاتباع فى نسبة أو تربية أو حرية أو رقى أو غير ذلك ، ومنها قوله (وما ألتناهم من عملهم من شيء) لرفع توهم أن الآباء تحط إلى درجة الأبناء ليحصل الإلحاق والتبعية . فأوال هذا الوهم بقوله (وما ألتناهم من عملهم) أى ما نقصنا الآباء بهذا الاتباع شيئاً من عملهم ، بل نقصنا الذرية إليهم قوة لمعونتهم وإن لم يكن لهم أعمال يستحقون بها تلك الدرجة .

ومنها قوله (كل امرئ بما كسب رهين) فلا يتوهم متوهم أن هذا الاتباع حاصل فى أهل الجنة وأهل النار ، بل هو للمؤمنين دون الكفار ، فإن الله سبحانه لا يعذب أحداً إلا بكسبه وقد يثيبه من غير كسبه .

ومنها قوله (يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض وقلن قولاً معروفاً) فلما أمرهن بالتقوى التى شأنها التواضع ولين الكلام نهان عن الخضوع بالقول لئلا يطمع فيهن ذو المرض . ثم أمرهن بعد ذلك بالقول

المعروف دفعاً لتوهم الإذن في الكلام المنكر . لما نهين عن الخضوع بالقول .
ومنه قوله تعالى (كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) فرفع توهم فهم الخيطين من الخيوط بقوله (من الفجر)
ومن ذلك قوله تعالى (لمن شاء منكم أن يستقيم) فلما أثبت لهم مشيئة فلعل متوهمها
يتوهم استقلالهم بها فأزال سبحانه ذلك بقوله (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) .
ونظير ذلك قوله تعالى (كلا إنها تذكرة فمن شاء ذكره ، وما يذكرون إلا أن
يشاء الله هو أهل التقوى وأهل المغفرة)

ومن ذلك قوله تعالى (وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والفرقان) فلعل متوهمها
أن يتوهم أن الله يعجز عليه ترك الوفاء بما وعده فأزال ذلك بقوله (ومن أوفى بعهده
من الله) .

ومن ذلك قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي
بعض آيات ربك) فلما ذكر إتيانه سبحانه ربما توهم متوهم أن المراد إتيان بعض
آياته أزال هذا الوهم ورفع بقوله (أو يأتي بعض آيات ربك) فصار الكلام مع
هذا التقسيم والتنويع نصاً صريحاً في معناه لا يحتمل غيره .

وإذا تأملت أحداث الصفات رأيت هذا لانحاً على صفاتها بادياً على ألفاظها ،
كقوله ﷺ : (إنكم ترون ربكم حياتاً كما نرى الشمس في الظهيرة صحواً ليس دونها
سحاب ، وكما نرى القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب ، وقوله ﷺ : ما منكم من أحد
إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان يترجم له ولا حاجب يحجبه ، فلما كان كلام
الملوك قد يقع بواسطة الترجمان ومن وراء الحجاب أزال هذا الوهم من الأفهام .

وكذلك لما قرأ (ص) : (وكان الله سميعاً بصيراً ، وضع إسمه على أذنه وحينه ؛
رفعاً لترهم متوهم أن السمع والبصر غير العينين المعلومتين ، وأمثال ذلك كثير في
الكتاب والسنة ، كما في الحديث الصحيح أنه قال : يقبض الله سمواته بيده والأرض بيده
الأخرى ، ثم جعل رسول الله (ص) يقبض يده ويبسطها ، تحقيقاً لإببات اليد وإببات
صفة القبض .

ومن هذا إشارة إلى السماء حين استشهد ربه تبارك وتعالى على الصحابة أنه بلغهم (١)

(١) في خطبته في حجة الوداع كان يقول : قد بلغني ، فيقولون : نعم ، فيقول
: اللهم اشهد ، ويشهر بأصبعه إلى السماء

تحقيقاً لإثبات صفة العلو ، وإن الرب الذى استشهد به فوق العالم مستوى على عرشه .
ومذه أمثلة يسيرة ليعرف الفهم المنصف القاصد الهدى والنجاة منها ما يقبل التأويل
وما لا يقبله . والله المستعان .

فصل

في بيان أنه لا يأتى الممثل للتوحيد العلمى الجبرى بتأويل الا أمكن المشرک الممثل
للتوحيد العلمى أن يأتى بتأويل من جنسه .

وقد اعترف حذاق الفلاسفة وفضلاؤهم فقال أبو الوليد ابن رشد فى كتاب
(الكشف عن مناهج الأدلة) القول فى الجبهة . وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة
يثبتونها لله سبحانه وتعالى حتى نفىها المعتزلة ؛ ثم اتبهم على نفيها متأخرو الأشعرية
كأبي المعالى ومن اقتدى بقوله وظواهر الشرع كلها تقتضى إثبات الجبهة ، مثل قوله تعالى
(الرحمن على العرش استوى) ومثل قوله (وسع كرسيه السموات والأرض) ومثل
قوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ومثل قوله (يدبر الأمر من
السماء إلى الأرض ثم يمرج إليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون) ومثل
قوله (تخرج الملائكة والروح إليه) ومثل قوله (أأنتم من فى السماء) إلى غير ذلك
من الآيات التى إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله متأولاً ، وإن قيل فيها إنها من
المتشابهات ، عاد الشرع كله متشابهاً . لأن الشرائع كلها مبنية أن الله فى السماء ، ومنه
تنزل الملائكة إلى النبيين بالروحى ، وأن من السماء نزلت الكتب ، وإليها كان الإبراء
بالنبي (ص) حتى قرب من سدرة المنتهى ، وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة
فى السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك .

والشبهة التى قادت نفاة الجبهة إلى نفيها هى أنهم اعتقدوا أن إثبات الجبهة يوجب إثبات
المكان ، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية . ونحن نقول : إن إثبات هذا كله
غير لازم ، فالجبهة غير المكان ؛ وذلك أن الجبهة : إما سطوح الجسم نفسه المحيط به وهى
سطة وبهذا نقول : إن الحيوان فوق ، وأسفل ؛ ويمينا ، وشمالاً ، وأماماً ، وخلفاً
ولما سطوح جسم آخر يحيط بالجسم ذى الجهات الست . فأما الجهات التى هى سطوح
الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلاً . وأما سطوح الأجسام المحيطة بهى له
مكان مثل سطوح الهواء المحيط بالإنسان ، وسطوح الفلك المحيط بسطوح الهواء
أيضاً مكان للهواء . وهكذا الأفلاك بعضها محيط ببعض ومكان له . وأما سطح الفلك

الخارج فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر ، ويمر إلى غير نهاية . فإذاً سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلاً إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم ، فإذاً إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم . والذي يمنع وجوده هناك هو عكس ما ظنه القوم ، وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم .

وليس لهم أن يقولوا : إن عارج العالم خلاء ، وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه ، لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيئاً أكثر من إبعاد ليس فيها جسم ، أعمى طولاً وعرضاً وعمقاً ، لأنه إن رفعت الإبصار عنه حاد عدماً . وإن فرضت الخلاء موجوداً لزم أن يكون أعضاً موجودة في غير جسم ، وذلك أن الإبعاد هي أعراض من باب السكية ولا بد ؛ ولكنه قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة : إن ذلك الموضع ليس بمكان ولا يحويه زمان ، وكذلك إن كان كل ما يحويه المكان والزمان قاسداً فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير قاسد ولا كائن . وقد بين هذا المعنى ما أقوله . وذلك أنه لما لم يكن هنا شيء إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم ، وكان من المعروف بنفسه أن الموجود شيء إنما ينسب إلى الوجود ؛ أعمى أنه يقال : موجوداً أى في الوجود ، إذ لا يمكن أن يقال : إنه موجود في العدم ؛ فإن كان موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينتسب من الموجود المحسوس إلى الحيز الأشرف وهي السموات ، ولشرف هذا الحيز قال تعالى : (خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون) وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم .

فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل ؛ وأنه الذي جاء به الشرع وابتنى عليه ؛ فإن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع ، وإن وجه السر في تفهم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو أنه ليس في المشاهد مثال له ، فهو بينه السبب في أنه لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه وتعالى ، لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد ؛ مثل العلم بالصانع ، فإنه لما كان في الشاهد شرطاً في وجوده كان شرطاً في وجود الصانع الغائب ؛ وأما متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون كان الشرع يزجر عن طلب معرفته إن لم يكن بالجمهور حاجة إلى معرفته . مثل العلم بالنفس ، لم يضرب له مثال في الشاهد ، إذ لم يكن بالجمهور حاجة إلى معرفته في سعادتهم .

والشبهة الواقعة في نفى الجهة عند الذين نفوها ليس بتفطن للجهور إليها . لا سيما إذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم ، فيجب أن يتمثل في هذا كله فعل الشرع ، وإن لا يتأول ما لم يصرح الشرع بتأويله .

والناس في هذه الأشياء في الشرع على ثلاث مراتب : صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى خاصة ، متى تركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع . وهؤلاء هم الأكثرون وهم الجهور ، وصنف عرفوا حقيقة الأشياء ، وهم العلماء الراسخون في العلم ، وهؤلاء هم الأقل من الناس . وصنف عرضت لهم في هذه الأشياء شكوك ولم يقدروا على حلها ، وهؤلاء فوق العامة ودون العلماء . وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع ؛ وهم الذين ذمهم الله . وأما عند العلماء والجهور فليس في الشرع تشابه . فقل هذا المعنى ينبغي أن يفهم التشابه :

ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع ما يمرض في خبر البر مثلاً الذي هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان أن يكون لأقل الأبدان ضاراً وهو نافع للأكثر . وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للأكثر ، وربما ضرر للأقل . وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين) لكن هذا إنما يمرض في آيات الكتاب العزيز في الأقل منه وللاقل من الناس ، وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الأعلام في أنه في الغائب ليس لها مثال في الشاهد ؛ فيعبر عنه بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات إليها وأكثرها شبيهاً بها ، فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه ؛ فيلومه الجبيرة والشك ، وهو الذي سمي متشابهاً في الشرع . وهذا ليس يمرض للعلماء ولا للجهور ، وهم صنف الناس في الحقيقة ، لأن هؤلاء هم الأصحاء وأما أولئك فرضى ، والمرضى هم الأقل ، ولذلك قال الله تعالى (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه) وهؤلاء أهل الكلام .

واشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره ، فقالوا إن هذا التأويل هو المقصود به ، وإنما أتى الله به في صورة المتشابه ابتلاء لعباده . واختياراً لهم ؛ فنعوذ بالله من هذا الظن بالله . بل نقول : إن كتاب الله العزيز إنما جاء مجزئاً من جهة الوضوح والبيان ، فإذا ما أبعد عن مقصد الشرع من قال فيها ليس بمتشابه أنه متشابه ، ثم أول ذلك المتشابه برعنه ، وقال لجميع الناس : إن فرضكم اعتقاد هذا التأويل . مثل ما قالوه في آيات الاستواء على العرش وغير ذلك ، بما قالوا إن ظاهره متشابه .

وبالجمله فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها انها المقصود من الشرع إذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ولا يعقل فعل الظاهر في قبول المجهور لها وعلمهم بها . فإن المقصود الأول بالعلم في حق المجهور إنما هو العمل ؛ فإكان أنفع في العمل كان أجدر ، وأما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعاً ، أعنى العلم والعمل .

مثال من أول شيئاً من الشرع وزعم أن الذي أوله هو الذي قصده الشرع وصرح بذلك التأويل للجمهور مثال من أتى إلى دواء قد ركه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر ؛ لجاء رجل غلم يلائمه ذلك الدواء المركب الأعظم ، لرداءة مزاج كان به ليس يعرض إلا للأقل من الناس ، فزعم أن بعض الأدوية الذي صرح باسمه الطبيب الأول في ذلك الدواء العام المنفعة المركب ، لم يرد به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان أن يدل بذلك الاسم عليه . وإنما أورد به دواء آخر بما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة . فأزال الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم وجعل فيه بدله الدواء الذي ظن أنه قصده الطبيب ، وقال للناس : هذا هو الذي قصده الطبيب الأول ؛ فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه ذلك المتأول ، ففسدت به أمرجة كثير من الناس ، لجاء آخرون ففسدوا بأفساد أمرجة الناس من ذلك الدواء المركب فراموا لإصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول ؛ فعرض للناس نوع من المرض غير النوع الأول . لجاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثاني ، فعرض للناس نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين . لجاء متأول رابع فتأول دواء آخر غير الأدوية المتقدمة فعرض للناس نوع رابع من الأمراض غير الأمراض المتقدمة . فلما طال الزمان بهذا الدواء المركب الأعظم وسلط الناس التأويل على أدويته وغيرها وبدلوا ، عرض للناس أمراض شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس .

وهذه هي حال الفرقة الحادثة في الشريعة مع الشريعة . وذلك ان كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى ، وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع ، حتى تفرق الشرع كل بمرق ، وبعد جداً عن موضعه الأول . ولما علم صاحب الشرع (ص) أن هذا سيرته في شريعته قال « ستفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، كلها في النار إلا واحدة » ، يعني بالواحدة التي سلكت ظاهراً الشرع ولم تقول ، وأنت إذا تأملت ما عرض في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل تبينت أن هذا المثال صحيح .

وأول من غير هذا الدواء الأعظم الخوارج ، ثم المعزلة بعدم ، ثم الأشعرية ، ثم الصوفية ، ثم جاء أبو حامد فطم الوادى على القرى ، وذكر كلاماً بعد متعلقاً بكتب ليس لنا غرض في حكايته . اهـ

فصل

في إنقسام الناس في نصوص الوحي إلى أصحاب تأويل وأصحاب تخيل ، وأصحاب تمثيل ، وأصحاب تجميل ، وأصحاب سواء السبيل .

النصف الأول أصحاب التأويل ، وهم أشد الناس اضطراباً إذ لم يثبت لهم قدم في الفرق بين ما يتأول وما لا يتأول ولا ضابط مطرد منعكس يجب مراعاته وتمتنع مخالفته ، بخلاف سائر الفرق فإنهم جروا على ضابط واحد ، وإن كان فيهم من هو أشد من أصحاب التأويل الصنف الثاني أصحاب التخيل ، وهم الذين اعتقدوا أن الرسل لم يفصحوا للخلق بالحقائق ، إذ ليس في قوام إدراكها ؛ وإنما أبرزوا لهم المقصود في صورة المحسوس ، قالوا : ولو دعه الرسل أمهم إلى الإقرار برب لا داخل العالم ، ولا خارجه ، ولا محايته ، ولا مبانيه ، ولا متصلا به ، ولا منفصلا عنه ؛ ولا فوقه ؛ ولا تحته ؛ ولا عن يمينه ، ولا عن يساره ؛ لتفوت عقولهم من ذلك ، ولم تصدق بإمكان هذا الموجود ، فضلا عن وجوب وجوده ، وكذلك لو أخبرهم بحقيقة كلامه وأنه فيض قاض من المبدأ الأول على العقل الفعال ؛ ثم قاض من ذلك العقل على النفس الناطقة الوكية المستعدة لم يفهموا ذلك . ولو أخبرهم عن المعاد الروحاني بما هو عليه لم يفهموه ، فغضبوا لهم الحقائق المعقولة بإدراجها في الصور المحسوسة ، وضربوا لهم الأمثال بقيام الأجساد من القبور في يوم العرض والنشور وبصيرها إلى جنة فيها أكل وشرب ولحم وغمر وجوارحان ، أو نار فيها أنواع العذاب ، فهبوا للذات الروحانية بهذه الصورة وللأمم الروحاني بهذه الصورة .

وهكذا فعلوا في وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله ، ضربوا لهم الأمثال بوجود عظيم جداً أكبر من كل موجود ؛ وله سرير عظيم وهو فستق على سريره ، يسمع ويصر ويحكم ويأمر وينهى ويرضى ويغضب ، ويأتي ويجيء ، وينزل ؛ وله يدان ووجه ويفعل بمشيئة ، وإذا تكلم المباد سمع كلامهم ؛ وإذا تحركوا رأى حركاتهم ، وإذا هجس في قلب أحد منهم هاجس عليه ، وأنه ينزل كل ليلة إليهم إلى سماتهم هذه فيقول : من يسألني

فأعطيه ؟ من يستغفرني فأغفر له ، إلى غير ذلك مما نطقت به الكتب الإلهية ، قالوا : ولا يحل لأحد أن يتأول ذلك على خلاف ظاهره للجمهور لأنه يفسد ما وضع له الشرائع والكتب الإلهية . وأما الخاصة فإنهم يعلمون أن هذه أمثال مضروبة لأمور عقلية تعجز عن إدراكها عقول الجمهور ؛ فتأويلها جناية على الشريعة والحكمة .

وحقيقة الأمر عند هذه الطائفة أن الذي أخبر به الرسل عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله وعن اليوم الآخر لا حقيقة له تطابق ما أخبروا به ؛ ولكنه أمثال وتخييل وتقيم بضرب الأمثال . وقد ساعد عدم أرباب التأويل على هذا المقصد في باب معرفة الله وأسمائه وصفاته ، وصرحوا في ذلك بمعنى ما صرح به هؤلاء في باب المعاد وحشر الأجساد بل نقلوا كلماتهم بعينها إلى نصوص الاستواء والوقية ، ونصوص الصفات الخبرية ؛ لكن هؤلاء أوجبوا أن سوغوا تأويلها بما يخرجها عن حقائقها وظواهرها ، وظنوا أن الرسل قصدت ذلك من المخاطبين ترميماً لهم إلى الثواب الجزيل يبذل الجهد في تأويلها واستخراج معاني تليق بها ؛ وأولئك حرموا التأويل ورأوه حائداً على الشريعة بالإبطال والطائفتان متفقتان على إبطال حقائقها المفهومة منها في نفس الأمر .

والصنف الثالث أصحاب التجهيل الذين قالوا : نصوص الصفات ألفاظ لا تعقل معانيها ولا يدري ما أراد الله ورسوله منها ، ولكن نقرؤها ألفاظاً لا معاني لها ، ونعلم أن لها تأويلاً لا يعلمه إلا الله ، وهي عندنا بمنزلة (كيمص) و (حبسقى) و (المص) . فلم ورد علينا منها ما ورد لم نعتقد فيه تمثيلاً ولا تفسيراً ، ولم نعرف معناه ، ونشكر على من تأوله ، ونكل عليه إلى الله تعالى . وظن هؤلاء أن هذه طريقة السلف وأنهم لم يكونوا يعرفون حقائق الأسماء والصفات ، ولا يفهمون معنى قوله (لما خلقت بيدي) وقوله (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) وقوله (الرحمن على العرش استوى) وأمثال ذلك من نصوص الصفات .

وبنوا هذا المذهب على أصلين (أحدهما) أن هذه النصوص من المتشابه . والثاني أن للمتشابه تأويلاً لا يعلمه إلا الله ؛ ففتح من هذين الأصلين استجبال السابقين الأولين من المهاجرين والانصار وسائر الصحابة والتابعين لهم بإحسان . وأنهم كانوا يقرءون هذه الآيات المتعلقة بالصفات ولا يعرفون معنى ذلك ولا ما أريد به . ولازم قولهم : أن رسول الله ﷺ كان يتكلم بذلك ولا يعلم معناه . ثم تناقضوا أقبح تناقض فقالوا : تجرى على ظواهرها . وتأويلها بما يخالف الظواهر باطل . ومع ذلك قلنا تأويل لا يعلمه

إلا الله . فكيف يثبتون لها تأويلاً ويقولون تجري على ظواهرها ، ويقولون الظاهر منها مراد ، والرب منفرد بعلم تأويلها ؛ وهل في التناقض أقبح من هذا ؟

وهؤلاء غلطوا في التشابه وفي جعل هذه النصوص من التشابه . وفي كون التشابه لا يعلم معناه إلا الله . فأخطئوا في المقدمات الثلاث واضطرم إلى هذا : التخلّص من تأويلات المبطلين وتحريفات المطلقين وسدّوا على نفوسهم الباب . وقالوا : لا نرضى بالحطأ ، ولا وصول لنا إلى الصواب . فتركوا التدبر المأمور به والتعلّق للمعانى النصوص . وتعبّدوا بالألفاظ المجردة التي أنزلت في ذلك ؛ وظنّوا أنها أنزلت للتلاوة والتعبد بها دون تعلّق معانيها وتدبرها والتفكر فيها . وأولئك جعلوها عرضة للتأويل والتحريف كما جعلها أصحاب التخييل أمثالا لا حقيقة لها .

وقابلهم الصنف الرابع وهم صنف التشبيه والتثليل . ففهموا منها مثل ما المخلوقين وظنّوا أن لا حقيقة لها إلا ذلك . وقالوا : عال أن مخاطبنا الله بما لا نفعله . ثم يقول (لعلكم تعقلون) (لعلكم تفكرون) (ليدبروا آياته) فهذه الفرق لا يزال يبدع بعضهم بعضاً ويضلل ويجهل ، وقد تصادمت كما ترى . فهم كزمره من العميان تلاقوا فتصادموا ؛ كما قال أعمى البصرة منهم :

ونظيرى في العلم مثل أعمى فكلانا في حنّس تصادم

وهدى الله أصحاب سواء السبيل للطريقة المثلى ، فأثبتوا حقائق الاسماء والصفات ؛ ونفّوا عنها مائلة المخلوقات ، فكان مذهبهم مذهباً بين مذهبين ؛ وهدى بين ضلالتين ، يثبتون له الاسماء الحسنى والصفات العليا بحقائقها ، ولا يكيفون شيئاً منها . فإن الله تعالى أثبتنا لنفسه . وإن كان لا سبيل لنا إلى معرفة كنهها وكيفيتها . فإن الله تعالى لم يكلف كل عباده بذلك ولا أراد منهم ولا جعل لهم إليه سبيلاً . بل كثير من مخلوقاته أو أكثرها لم يجعل لهم سبيلاً إلى معرفة كنهه وكيفيته . وهذه أرواحهم التي هي أدنى إليهم من كل دان ، قد حجب عنهم معرفة كنهها وكيفيتها .

وقد أخبرنا سبحانه عن تفاصيل يوم القيامة وما في الجنة والنار ، قامت حقائق ذلك في قلوب أهل الإيمان وشاهدته عقولهم ؛ ولم يعرفوا كنهه . فلا يشك المسلمون أن في الجنة أنهاراً من نحر وأنهاراً من عسل ؛ وأنهاراً من لبن ، ولكن لا يعرفون كنه ذلك ومادته وكيفيته ، إذ كانوا لا يعرفون في الدنيا الحر إلا ما اعتصر من الاعناب ، والعسل إلا ما قذفت به النحل في بيوتها ، واللبن إلا ما خرج من الضروع ، والحرير إلا ما خرج

من دود القز ، وقد فهموا معاني ذلك في الجنة من غير أن يكون مما لا لها في الدنيا ، كما قال ابن عباس : « ليس في الدنيا ما في الآخرة إلا الأسماء والصفات » ، ولم يمنعم عدم التظهير في الدنيا من فهم ما أخبروا به من ذلك .

فبهكذا الأسماء والصفات لم يمنعم انتفاء تظهيرها ومثالها من فهم حقائقها ومعانيها ، بل قام بقولهم معرفة حقائقها ، وانتفاء التثليل والتشويه عنها . وهذا هو المثل الأعلى الذي أثبتته الله تعالى لنفسه في ثلاثة مواضع من القرآن ، أحدهما قوله تعالى (للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ، والله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم) الثاني قوله تعالى (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم) الثالث قوله تعالى (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) فنفى سبحانه وتعالى المثل عن هذا المثل الأعلى ، وهو ما في قلوب أهل سموات وأرضه من معرفته والإقرار بربوبيته وأسمائه وصفاته وذاته .

فهذا المثل الأعلى هو الذي آمن به المؤمنون ، وأنس به العارفون ، وقامت شواهدهم في قلوبهم بالترميزات القطرية المكعبة بالكتب الإلهية المضبوطة بالبراهين العقلية ، فاتفقوا على الشهادة بثبوت العقل والسمع والقطرة . فإذا قال المثبت : يا الله ، قام بقلبه رب قیوم قائم بنفسه ، مستوی على عرشه ، متكلم : متكلم ، سامع ، قدير : مريد ، فعال لما يريد ، يسمع دعاء الداعين ؛ ويقضى حاجات السائلين ؛ ويفرج عن المكروبين ، ترضيه الطاعات ، وتغضب المعاصي ، تخرج الملائكة بالأمر إليه ، وتنزل بالأمر من عنده .

وإذا شئت زيادة تعريف هذا المثل الأعلى فقد قوی جميع المخلوقات اجتمعت لواحد منهم ، ثم كان جميعهم على قوة ذلك الواحد ، فإذا نسبت قوتهم إلى قوة الرب تعالى لم تجد نسبة إليها البتة ؛ كما لا تجد نسبة بين قوة البعوضة وقوة الأسد ، وإذا قدرت علوم الخلائق اجتمعت لواحد ثم قدرت جميعهم بهذه المثابة كانت علومهم بالنسبة إلى عليه تعالى كنفرة عصفور في بحر ، وكذا في حكمته وكأله . وقد نبهنا سبحانه وتعالى على هذا المعنى بقوله (ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم) فقدّر البحر المحيط بالعالم مداداً ووراءه سبعة أبحر تحيط به كلها مداداً يكتب به كلمات الله ، نفدت البحار ونفدت الأقلام التي لو قدرت جميع أشجار الأرض من حين خلقه إلى آخر الدنيا ولم تنفذ كلمات الله .

وقد أخبر النبي ﷺ : « أن السموات السبع في الكرسي كحلفة ملقاة بأرض فلاة » ،

والكرسى فى العرش كحلفة ملقاة فى أرض فلاة ، والعرش لا يقدر قدره إلا الله ، وهو سبحانه فوق عرشه يعلم ويرى ما عباده عليه .

فهذا هو الذى قام بقلوب المؤمنين المصدقين العارفين به سبحانه المثل الأعلى ؛ فمرفوه به وعبدوه به وسألوه به ، فأحبوه وخافوه ورجوه ، وتوكلوا عليه وأناجوا إليه ، وأطمأنوا بذكره وأنسوا بحبه بواسطة هذا التعريف ، فلم يصعب عليهم بعد ذلك معنى استوائه على عرشه ؛ وسائر ما وصف به نفسه من صفات كاله . إذ قد أحاط عليهم بأنه لا نظير لذلك ولا مثل له ، ولم يخطر بقلوبهم بمائلة شيء من المخلوقين . وقد أعظمهم الله سبحانه على لسان رسوله ، أنه يقبض سمواته بيده والأرض باليد الأخرى ثم يهزمه ، وأن السموات السبع والأرضين السبع فى كفه كحردة فى كف أحدكم ، وأنه يضع السموات على أصبع ؛ والأرضين على أصبع ، والجبال على أصبع ، والشجر على أصبع ؛ وسائر المخلوقات على أصبع ، فأى يد للخلق وأى أصبع تشبه هذه اليد وهذه الأصبع حتى يكون إثباتها تشبيها وتمثيلاً ؟

فقاتل الله أصحاب التعريف والتبديل ، ماذا حرموه من الحقائق الإيمانية والمعارف الإلهية ، وماذا تموضوا به من زبالة الأذهان ؛ ونخالة الأفكار ؟ وما أشبههم بمن كان غذاؤهم المن والسلوى بلا تعب فأثروا عليه القوم والعنسد والبصل . وقد جرت عادة الله سبحانه أن يذل من آثر الأدنى على الأعلى ، ويجعله عبرة للعلاء .

فأول هذا الصنف إبليس لعنه الله ، ترك السجود لأدم كبيراً فابتلاه الله تعالى بالقيادة لنفساق ذريته . وهباد الاصنام لم يقرؤا بنى من البشر ورضوا بآلهة من الحجر . والجهمية زهوا الله عن عرشه لتلايمويه مكان ، ثم قالوا : هو فى الآبار والانجاس وفى كل مكان . وهكذا طوائف الباطل لم يرضوا بنصوص الوحي فابتلوا بزبالة أذهان المتحمسين ، وورثة الصابئين وأفراخ الفلاسفة الملحدين .

فصل

قبول التأويل له أسباب : منها أن يأتى به صاحبه بموها بزخرف من القول ، مكسواً حلة الفصاحة والعبارة الرشيقة فتسرع العقول الضعيفة إلى قبوله وأستحسانه ؛ قال الله تعالى (وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه قدرهم وما يغفرون) فذكر سبحانه

أنهم يستعينون على مخالفة أمر الانبياء بما يزخرفه بعضهم لبعض من القول ؛ ويقتربه
الاغمار وضعفاء العقول . فذكر السبب الفاعل وهو ما يفر السامع من زخرف القول
فلما أصغت إليه ورصيته أقرت ما تدعو إليه من الباطل قولاً وعملاً .

تأمل هذه الآيات وما تحتها من هذا المعنى العظيم القدر الذى فيه بيان أصول الباطل
والتنبيه على مواقع الحذر منها ؛ وإذا تأملت مقالات أهل الباطل رأيتم قد كسوها من
العبارات المستحسنة ما يسرع إلى قبوله كل من ليس له بصيرة نافذة ؛ فيسمون أم الحباث
أم الافراح ، ويسمون اللقمة الملحونة التى هى الحشيشة : لقيمة الذكر والفكر التى تثير
الغرام الساكن إلى أشرف الاماكن ؛ ويسمون مجالس الفجور : المجالس الطيبة حتى إن
بعضهم لما عدل عن شيء من ذلك قالوا له : ترك المعاصي والتخوف منها إساءة ظن
برحمة الله وجرأة على سعة عفوه ومغفرته ، فأنظر ما تفعل هذه الكلمة فى قلب ممتلئ
بالشبهات ، ضعيف العلم والبصيرة .

(السبب الثانى) أن يخرج المعنى الذى يريد إبطاله فى صورة مستهجنة تنفر عنها
القلوب ، وتنبو عنها الاسماع ؛ فيسمى عدم الانبساط إلى الفساق : سوء خلق . والامر
بالمعروف والنهي عن المنكر قسوة وشرأ وفضولاً . ويسمون إثبات الصفات لكمال الله
تعالى تجسياً وتشبيهاً وتمثيلاً . ويسمون العرش جيزاً وجهة . ويسمون الصفات أعراضاً
والاعمال حوادث والوجه واليدىن أبعاداً والحكم والغايات التى يفعل لأجلها أعراضاً ،
فلما وضعوا لهذه المعانى الصحيحة تلك الالفاظ المستكرهة تم لهم تعطيلها ونفيها
على ما أرادوا .

فقالوا لضعفاء العقول : اعلوا أن ربكم منزّه عن الاعراض والاعراض والاباعاض
والجهات والتركيب والتجسيم والتشبيه . ولم يشك أحد لله فى قلبه وقار وعظمة فى تنزيهه
الرب تعالى عن ذلك . وقد اصطالحوا على تسمية نعمه وبصره وعلمه وقدرته وإرادته
وحياته أعراضاً . وعلى تسمية وجهه الكريم ويديه المبسوطتين أبعاداً . وعلى تسمية
استوائه على عرشه وعلوه على خلقه تمجيزاً . وعلى تسمية نزوله إلى سماء الدنيا وتكليمه
بقدرته ومشيئته إذا شاء ، وغضبه بعد رضاه ، ورضاه بعد غضبه : حوادث . وعلى
تسمية الغاية التى يتكلم ويفعل لأجلها : غرضاً . واستقر ذلك فى قلوب المبطلين عنهم ،
فلما صرحوا لهم بنفى ذلك بقى السامع متحيراً أعظم حيرة بين نفى هذه الحقائق التى
أثبتها الله لنفسه وأثبتها له جميع رسله وسلف الامة بعدهم ، وبين إثباتها . وقد قام
معه شاهد نفيها بما تلقاه عنهم .

فأهل السنة هم الذين كشفوا ريف هذه الألفاظ وبينوا زخرفها وزغلا ، وأنها ألفاظ عمومة بمنزلة طعام طيب الرائحة في إياه حسن اللون والشكل ؛ ولكن الطعام مسموم ، فقالوا ما قاله إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رحمه الله : لا ينزل عن الله صفة من صفاته لأجل شناعة المشنعين .

ولما أراد المتأولون المعطلون تمام هذا الغرض اخترعوا لأهل السنة ألقاباً قبيحة ، وسموم حشوية ، وعجزة ؛ وجحمة ، ومشبهة . ونحو ذلك . فتولد من تسميتهم لصفات الرب ؛ وأفعاله ، ووجهه ؛ ويديه بتلك الاسماء ، وتلقب من أثبتها له بهذه الألقاب ، ولعن أهل الآيات من أهل السنة ، وتبدسهم ، وتضليلهم ، وتكفرهم ، وعقوبتهم . ولقوا منهم ما لقى الانبياء وأتباعهم من أعدائهم . وهذا الأمر لا يزال حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

(السبب الثالث) ان يمزو المتأول تأويله إلى جليل القدر نيل الذكر من العقلاء أو من آل بيت النبي ﷺ ، أو من حصل له في الأمة ثناء جميل ولسان صدق ؛ ليحليه بذلك في قلوب الجبال . فإنه من شأن الناس تعظيم كلام من يعظم قدره في نفوسهم ، حتى أنهم ليقدمون كلامه على كلام الله ورسوله ، ويقولون هو أعلم بالله منا ، وبهذا الطريق توصل الرافضة والباطنية والاسماعيلية والنصيرية إلى ترويج باطلهم وتأريلاتهم حين أضافوها إلى أهل بيت رسول الله (ص) ؛ لما علموا أن المسلمين متفقون على محبتهم وتعظيمهم . فانتصروا إليهم وأظهروا من محبتهم واجتلاهم وذكر مناقبهم ما خيل إلى السامع أنهم أولياؤهم . ثم نفقوا باطلهم بنفسه إليهم . فلا إله إلا الله ؛ كم من زندقه وإلحاد وبدعة قد نفقت في الوجود بسبب ذلك ، وهم برآء منها .

وإذا تأملت هذا السبب رأيت أنه هو الغالب على أكثر النفوس . فليس معهم سوى إحسان الظن بالمتأول بلا برهان من الله قادم إلى ذلك . وهذا ميراث بالتخصيص من الذين عارضوا دين الرسل بما كان عليه الآباء والأسلاف . وهذا شأن كل مقلد لمن يظلمه فيما عاين في الحق إلى يوم القيامة .

فصل

في بيان أن أهل التأويل لا يمكنهم إقامة الدليل السمعي على مبطل أبدا
وهذا من أعظم آفات التأويل

من المعلوم أن كل مبطل أنكر على خصمه شيئا من الباطل قد شاركه في بعضه
أو نظيره ، فإنه لا يتمكن من دحض حجته لأن خصمه تسلط عليه بمثل ما تسلط هو به عليه
مثاله : أن يحتاج من يتأول الصفات الخبرية وآيات الفوقية والعلو على من ينكر ثبوت
صفة السمع والبصر والعلم ، بالآيات والأحاديث الدالة على ثبوتها ، فيقول له خصمه :
هذه عندي مؤولة كما أولت نصوص الاستواء والفوقية ، والوجه ؛ واليدن ، والنزول ،
والضحك ؛ والفرح ، والنضب ، والرضى ؛ ونحوها . فما الذي جعلك أولى بالصواب في
تأويلك مني ؟ فلا يذكر سببا على التأويل إلا أتاه خصمه بسبب من جنسه أو أقوى منه
أو دونه . وإذا استدل المتأول على منكرى المعاد وحشر الأجساد بنصوص الرضى ؛
أبدوا لها تأويلات تخالف ظاهرها وحقائقها . وقالوا لمن استدل بها عليهم : تأويلنا لهذه
الظواهر كما أولئك لنصوص الصفات ، ولا سيما فإنها أكثر وأصرح ؛ فإذا تطرق التأويل
إليها قبل إلى ما دونها أقرب طرقا . وإذا استدل بالنصوص الدالة على فضل الشيخين
وسائر الصحابة تأويلوها بما هو من جنس تأويلات الجهى . وإذا احتج الجهى على
الخارجى بالنصوص الدالة على إيمان مرتكب الكبائر ، وأنه لا يكفر ؛
ولا يتخذ في النار ، واحتج بها على الوعيدية القائلين بنفوذ الوعيد والتخليد . قالوا : هذه
متأولة ، وتأويلها أقرب من تأويل نصوص الصفات . وإذا احتج على المرجئة بالنصوص
الدالة على أن الإيمان قول وعمل ونية ، يزيد وينقص . قالوا هذه النصوص قابلة للتأويل
كما قبلته نصوص الاستواء والفوقية والصفات الخبرية ، فتعمل فيها ما علمتم أنتم في
تلك النصوص .

فقد بان أنه لا يمكن أهل التأويل أن يقيموا على مبطل حجة من كتاب ولا سنة .
ولم يبق لهم إلا نتائج الأفكار وتضادم الآراء . لاسيما وقد أعطى الجهى من نفسه أن
أكثر اللغة مجاز ، وأن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين ؛ وأن العقل إذا عارض السمع وجب
تقديم العقل . بل نقول إنه لا يمكن أرباب التأويل أن يقيموا على مبطل حجة عقلية أبدا
وهذا أعجب من الأول . ويسانه : أن الحبيب السمعية مطابقة للمقول . والسمع

الصحيح لا ينفك عن العقل الصريح بل هما أخوان وحل الله تعالى بينهما فقال تعالى (ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلناهم سمعا وأبصاراً وأفئدة فآغى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون) فذكرنا يتناول به العلوم وهي السمع والبصر والفؤاد الذي هو عقل العقل. وقال تعالى (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) فأخبروا أنهم خرجوا عن موجب السمع والعقل، وقال تعالى (إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون) (إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون) وقال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) فدعاهم إلى استماعهم بأسماعهم وتدبره بقولهم ومثله قوله (أفلم يدبروا القول) وقال تعالى (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) لجمع سبحانه بين السمع والعقل وأقام بهما حجته على عباده، فلا ينفك أحدهما عن صاحبه أصلاً، فالكتاب المنزل والعقل المدرك حجة الله على خلقه. وكتابه هو الحجة العظمى، فهو الذي عرفناه لم يكن لعقولنا سبيل إلى استقلالها بأدراكه أبداً. وليس لأحد منه مذهب ولا إلى غيره مغزى في جهول يبله ومشكل يستيتنه. فن ذهب عنه فإنه يرجع، ومن دفع حكمه فيه يحتاج خصمه إذا كان بالحقيقة هو المرشد إلى الطرق العقلية، والمعارف اليقينية. فن رد من مدعى البحث والنظر حكمته، ودفع قضيته، فقد كابر وعاند ولم يكن لأحد سبيل إلى إقناعه.

وليس لأحد أن يقول: إني غير راض بحكمه بل بحكم العقل، فإنه متى رد حكمه فقد رد حكم العقل الصريح وعائد الكتاب والعقل، والذين زعموا من قاصرة العقل والسمع أن العقل يجب تقديمه على السمع عند تناقضهما إنما أتوا من جهلهم بحكم العقل، ومقتضى السمع، فظنوا ما ليس بمقول معقولا، فهو في الحقيقة شبهات توه أنه عقل صريح. وليس كذلك؛ أو من جهلهم بالسمع لما ينسبهم إلى الرسول (ص) ما لم يقله، أو نسبتهم إليه ما لم يرد به قوله، وإما لعدم تفريقهم بين ما لا يدرك بالعقول؛ فهذا أربعة أمور أوجب لهم ظن التمازى بين السمع والعقل، وأنه سبحانه حاج عباده على السن رسله فيما أراد تقريرهم به. وإلزامهم إياه بأقرب الطرق إلى العقل وأسهلها تناوولا، وأقلها تكلفاً وأعظمها غنى ونفعاً.

لحججه سبحانه العقلية التي في كتابه جمعت بين كونها عقلية سمعية ظاهرة واضحة قلبية المقدمات، مثل قوله تعالى فيما حاج به عباده من إقامة التوحيد وعلان الشرك.

وقطع أسبابه وحسم مواده كلها (قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيها من شرك وما له منهم من ظهير ، ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له) فتأمل كيف أخذت هذه الآية على المشركين مجامع الطرق التي دخلوا منها إلى الشرك وسد بها عليهم أبلغ سد وأحكمه ، فإن العابد إنما يتعلق بالمعبود لما يرجو من نفعه ؛ وإلا فلو كان لا يرجو منفعة لم يتعلق قلبه به ، وحيث أن فلا بد أن يكون المعبود مالكا للأسباب التي ينفع بها عابده ؛ أو شريكا للمالكا . أو ظهيرا أو وزيرا ، أو معاوناً له ، أو جميعا ذا حرمة وقدر يشفع عنده ؛ فإذا انتفت هذه الأمور الأربعة من كل وجه انتفت أسباب الشرك وانقطعت مواده ، ففني سبحانه عن آلهتهم أن تملك مثقال ذرة في السموات والأرض ؛ فقد يقول المشرك : هي شريكه المالك الحق ، ففني شركها له ، فيقول المشرك : قد يكون ظهيرا أو وزيرا أو معاوناً فقال (وما له منهم من ظهير) ولم يبق إلا الشفاعة ففناها عن آلهتهم ، وأخبر أنه لا يشفع أحد عنه إلا بأذنه ؛ فإن لم يأذن للشافع لم يتقدم بالشفاعة بين يديه كما يكون في حق المخلوقين ؛ فإن المشفوع عنده يحتاج إلى الشافع ومعاوته له ، فيقبل شفاعته وإن لم يأذن له فيها ، وأما من كل ما سواه فقهر إليه بذاته ، فهو الغنى بذاته عن كل ما سواه ، فكيف يشفع عنده أحد بنهر أذنه ؟

وكذلك قوله سبحانه مقررأ برهان التوحيد أحسن التقرير وأبلغه وأوجزه (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا) فإن الآلهة التي كانوا يشبثونها معه كانوا يترفون بأنها عبيده وعماليكه ومحتاجة إليه ، فلو كانوا آلهة كما يقولون لعبودهم وتقرّبوا إليه وحده دون غيره ؛ فكيف يعبدونهم دونه ؟ وقد أفصح سبحانه بهذا بعينه في قوله تعالى (أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه) أي هؤلاء الذين تعبدونهم من دوني هم عبيدي كما أنتم عبيدي ، يرجون رحمتي ويخافون عذابي ؛ فلماذا تعبدونهم من دوني ؟

وقال تعالى (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون) .

فتأمل هذا البرهان الباهر بهذا اللفظ الوجيز البين ؛ فإن الإله الحق لا بد أن يكون عالماً فاعلاً ، يوصل إلى عابده النفع ويدفع عنه الضر ، فلو كان معه سبحانه إله لكان له خلق وفعل ، وحيث فلا يرضى شركة الإله الآخر معه ، بل إن قدر على قهره وتفرده بالإلهية دونه فعل ، وإن لم يقدر على ذلك انفرد بخلقهم وذهب به كما انفرد ملك الدنيا ببعضهم عن

بعض بما ليكمهم إذا لم يقدر المنفرد على قهر الآخر والعلو عليه ، فلا بد من أحد أمور ثلاثة : إما أن يذهب كل إله بخلقه وسلطانه ، وإما أن يعلو بعضهم على بعض ، وإما أن يكونوا كلهم تحت قهر إله واحد ، يتصرف فيهم ولا يتصرفون فيه . ويتمتع من حكمهم ولا يتمتعون من حكمه ، فيكون وحده هو الإله وهم العبيد المربوبون المقهورون ، وانتظام أمر العالم العلوى والسفلى وارتباط بعضه ببعض ؛ وجريانه على نظام محكم لا يختلف ولا يفسد من أدل دليل على أن مدبره واحد ، لا إله غيره ، كما دل دليل النافع على أن خالقه واحد لا رب غيره ، فذلك تمانع فى الفعل والإيجاد ، وهذا تمانع فى الغاية والالوهية ، فكما يستحيل أن يكون للعالم ربان خالفان متكافئان ، يستحيل أن يكون له إلهان مبدوان .

ومن ذلك قوله تعالى (هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه) فله ما أحل هذا اللفظ وأوجزه وأدله على بطلان الشرك : فإنهم إن دعوا أن آلهتهم خلقت من شيء مع الله ، طولبوا بأن يروه إياه ؛ وإن اعترفت أنها أعجز وأضعف وأقل من ذلك كانت آلهتها باطلا وعالا .

ومن ذلك قوله تعالى (قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك فى السموات ؟ أتتوى بكتاب من قبل هذا أو أمارة من علم إن كنتم صادقين) فطالبهم بالدليل السمعى والعقل .

وقال تعالى (قل من رب السموات والأرض ؟ قل الله . قل أفأنتخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا ؟ قل هل يستوى الأعمى والبصير ؟ أم هل تسترى الظلمات والنور ؟ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ؟ قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار) فاحتج على تفرد به بالإلوهية بتفرد الخلق ، وعلى بطلان إلهية ما سواه بعجزهم عن الخلق ، وعلى أنه واحد بأنه قهار ، والقهر التام يستلزم الوحدة ؛ فإن الشركه تنافي تمام القهر .

وقال تعالى (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له . إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ، ضحك الطالب والمطلوب ؛ ما قدروا له حق قدره (إن الله لقوى عزيز) (١) فتأمل هذا المثل الذى أمر

(١) قال المصنف فى كتاب الاعلام : حقيق على كل عبد مسلم أن يسمع قلبه لهذا المثل ويتدبره حتى تدبره فإنه يقطع مواد الشرك من قلبه . ١ هـ

الناس كلهم باستماعه، فمن لم يسمعه فقد عصي أمره، كيف تضمن إبطال الشرك وأسبابه بأوضح برهان في أوجز عبارة وأحسنها وأحلاها، وسجل على جميع آلهة المشركين أنهم لو اجتمعوا كلهم في صعيد واحد، وطاؤن بعضهم بعضاً بأبلغ المعاناة لمجزوا عن خلق ذباب واحد، ثم بين عجزهم وضعفهم عن استنقاذ ما يسلبهم الذباب إياه حين يسقط عليهم، فأى شيء أضعف من هذا الإله المطلوب، ومن عابده الطالب نفعه وحده؟ قبل قدر القوى العزيز حق قدره من أشرك معه آلهة هذا شأنها.

فأقام سبحانه حجة التوحيد وبين ذلك بأعذب ألفاظ وأحسنها لم يشبها غرض. ولم يشبها تطويل، ولم يعبأ تقصير، ولم يزر بها زيادة ولا نقص. بل بلفظ في الحسن والفصاحة والبيان والإيجاز ما لا يتوهم شوم، ولا يظن ظان أن يكون أبلغ في معناها منها؛ وتحتها من المعنى الجليل القدر العظيم الشأن البالغ في النفع ما هو أجل من الألفاظ. ومن ذلك احتجاجه سبحانه على نبوة رسوله ﷺ وحجة ما جاء به من الكتاب؛ وأنه من عنده وكلامه الذي تكلم به، وأنه ليس من صنع البشر بقوله (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الخ) فأمر من ارتاب في هذا القرآن الذي أنزله على عبده؛ وأنه كلام الله؛ أن يأتي بسورة واحدة مثله، وهذا يتناول أقصر سورة من سورة: ثم فسح له إن عجز عن ذلك أن يستعين بمن أمكنه الاستعانة به من المخلوقين.

وقال تعالى (أم يقولون اقراءه قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين) وقال تعالى (أم يقولون اقراءه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات — الآية) وقال تعالى (أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين) ثم سجل عليهم تسجيلاً عاماً في كل مكان وزمان بعجزهم ولو تظاهر عليه الثقلان فقال تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً).

فانظر إلى أى موقع يقع من الاسماع والقلوب هذا الحجاج الجليل القاطع الواضح الذي لا يجد طالب الحق ومؤثره ومريده عنه عيباً، ولا فوقه مزيداً، ولا وراه غاية، ولا أظهر منه آية، ولا أوضح منه برهاناً ولا أبلغ منه بياناً.

وقال في إثبات نبوة رسوله باعتبار المتأمل لأحواله ودعوته وما جاء به (أفلم يدبروا القول أم جاءهم ما لم يات آباءهم الأولين أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون).

فدعا سبحانه إلى تدبر القول وتأمل حال القائل ، فإن كون القول كذباً وزوراً يعرف من نفس القول تارة . وتارة من تناقضه واضطرابه وظهور شواهد الكذب عليه ، ويعرف من حال القائل تارة . فإن المعروف بالكذب والفجور والمنكر والخذاع والمكر ، لا تكون أقواله إلا مناسبة لأفعاله ، ولا يأتي منه من القول والفعل ما يتأتى من البار الصادق من كل قاحشة وغدر وجور وكذب ، بل قلب هذا وقصده وعمله وقوله يشبه بعضه بعضاً ، وقلب ذلك وقوله وعمله وقصده يشبه بعضه بعضاً . فدعاهم سبحانه إلى تدبر القول وتأمل سيرة القائل وأحواله ، وحينئذ يتحقق لهم ويتبين حقيقة الأمر وأن ما جاء به أعلى مراتب الصدق .

قَالَ تَعَالَى (قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيْهِمْ حُرُوفًا قَبْلَهُ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) فتأمل ما تين الحجتين القاطعتين بهذا اللفظ الوجيز : إحداهما أن هذا من الله لا من قبلي ، ولا هو مقدور لي ، ولا من جنس مقدور للبشر ؛ وأن الله لو شاء لأمسك عنه قلبي ولساني وأسماعي وأفهامي فلم أتمكن من تلاوته عليهم ؛ ولم تتمكنوا من درايته وفهمه .

الحجة الثانية أني قد لبثت فيكم عمرى إلى حين أتيتكم به وأنتم تشاهدوني وتعرفوني وتصحبوني حضراً وسفراً ، وتعرفون دقيق أمرى وجليله وتحققون سري ؛ هل كانت سيرة من هو أكذب الخلق وأجرهم وأظلمهم ، فإنه لا أكذب ولا أظلم ولا أبيع سيرة من جاهر به بالكذب والغربة عليه ، وطلب إفساد العالم وظلم النفوس والبغى في الأرض بشير الحق .

هذا وأنتم تعلمون أني لم أكن أحفظ كتاباً ولا أخطه يميني ، ولا صاحب من أتلم منه ؛ بل صاحبكم أنتم في أسفاركم من تعلمون منه وتسألونه عن أخبار الأمم والملوك وغيرها ما لم أشاركم فيه بوجه ، ثم جئتم بهذا النبأ العظيم الذي فيه علم الأولين والآخرين ، وعلم ما كان وما سيكون على التفصيل ، فأى برهان أوضح من هذا ؛ وأى عبارة أفصح وأوجز من هذه العبارة المضمنة له .

وقال تعالى (قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ فرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا) ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد (ولما كان للانسان الذي يطلب معرفة الحق حالتان : إحداهما أن يكون مناظراً مع نفسه . الثانية أن يكون مناظراً مع غيره ، فأمرهم بمحاضرة واحدة وهي أن يقوموا الله اثنين اثنين ، فيتناظران

ويتساءلان بينهما واحداً واحداً يقوم كل واحد مع نفسه ، فيتفكر في أمر هذا الداعي وما يدهو إليه ويستدعي أدلة الصدق والكذب ، ويعرض ما جاء به عليهما ليتبين له حقيقة الحال . فهذا هو الحجاج الجليل والانصاف البين ، والنصح التام .

وقال سبحانه في تشييع أمر البعث (وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) إلى آخر السورة . فلو دام أفصح البشر وأقدرهم على البيان أن يأتي بأحسن من هذه الحجة أو مثلاً ، في ألفاظ تشابه هذه الألفاظ في الإيجاز والاختصار ، ووصف حينئذ الدلالة وصحة الملاحد ، لآلئى نفسه ظاهر المعجز عن ذلك . فإنه سبحانه اقتنع هذه الحجة بسؤال أورده الملاحد اقتضى جواباً ، وكان في قوله سبحانه (ونسى خلقه) ما وفى بالجواب وأقام الحجة وأزال الشبهة لولا ما أراد الله تعالى من تأكيد حجته وزيادة تقريرها ، وذلك أنه تعالى أخبر أن هذا السائل الملاحد لو تبين خلق نفسه وبدء كونه لكانت فكرته فيه كافية . ثم أوضح سبحانه ما تضمنته قوله (ونسى خلقه) وصرح به جواباً له عن مسئلته بقوله (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة) فاحتج بالإبداء على الإعادة ، وبالنشأة الأولى على النشأة الأخرى ؛ إذ كل عاقل يعلم علماً ضرورياً أن من قدر على هذه ، قدر على هذه ، وأنه لو كان عاجزاً عن الثانية عجز عن الأولى ، بل كان أعجز وأعجز .

ولما كان الخلق يستلزم قدرة الخالق على مخلوقه ؛ وعليه بتفاصيل خلقه أتبع ذلك بقوله (وهو بكل خلق عليم) فهو عليم بالمخلق الأول وتفاصيله ومواده وصورته ؛ وكذلك هو عليم بالمخلق الثاني . فإذا كان تام العلم كامل القدرة ، كيف يتعذر عليه أن يحيي العظام وهي رميم ؟

أكد الأمر بحجة تضمن جواباً عن سؤال ملاحد آخر يقول : العظام إذا صارت رمياً عادت طبيعتها باردة يابسة ، والحياة في الابدان تكون مادتها طبيعة حارة ، فقال (الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون) فأخبر سبحانه بأخراج هذا المنصر الذي هو في غاية الحرارة واليبوسة من الشجر الأخضر الممتلئ بالرطوبة والبرودة . فالذي يخرج الشيء من ضده هو الذي يفعل ما أنكره الملاحد من إحياء العظام وهي رميم .

ثم أكد الدلالة بالتنبيه على أن من قدر على الشيء الأعظم الأكبر فهو على ما دونه أقدر وأقدر فقال تعالى (أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق

مثلهم ؟) فأخبر سبحانه أن الذى أبدع السموات والارض على جلالتهما وعظم شأنهما ، وكبر أجسامهما ، وسعتهما وعجيب خلقهما ، أقدر على أن يخلق عظاماً صارت رمياً فيردها إلى حالتها الأولى ، كما قال تعالى في موضع آخر (لخلق السموات والارض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون) وقال تعالى (أولم يروا أن الله الذى خلق السموات والارض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يعي الموتى ؟ بل إنه على كل شيء قدير)

ثم بين ذلك بياناً آخر يتضمن مع إقامة الحجة دفع شبه كل ملحد وجاحد ، وهو أنه سبحانه ليس في فعله بمنزلة غيره يفعل بالآلات والكلفة والتعب والمشقة ولا يمكنه الاستقلال بالفعل ، بل لا بد معه من آلة ومشارك ومعين ؛ بل يكفى في خلق ما يريد خلقه (كن فيكون) فأخبر أن نفوذ إرادته ومشيئته ، وسرعة تكوينه وإنقياد الكون له . ثم ختم هذه الحجة بأخباره أن ملكوت كل شيء بيده فيتصرف فيه بفعله وقوله (وإليه ترجعون) .

فسيبان المتكلم بهذا الكلام الذى جمع — مع وجازته وفصاحته وصحة برهانه ، كل ما تدعو إليه الحاجة من تقرير الدليل وجواب الشبهة بالفاظ لا أعذب منها للسمع ، ولا أحلى من معانيها للقلب ، ولا أنفع من ثمراتها للعبد .

ومن هذا قوله تعالى (إذا كنا عظاماً ورفاتاً أأنا لمبعوثون خلقاً جديداً ؟ قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من بعبدا ؟ قل الذى فطركم أول مرة فسينفضون إليك رؤسهم ويقولون متى هو ؟ قل عسى أن يكون قريباً . يوم يدعوك فتستجيبون بحمده وتظنون إن لبئتم إلا قليلاً) فتأمل ما أجيبوا به عن كل سؤال على التفصيل ؛ فإنهم قالوا (أإذا كنا عظاماً ورفاتاً أأنا لمبعوثون خلقاً جديداً) ف قيل لهم في جواب هذا السؤال : إن كنتم توعدون أن لا خالق لكم ولا رب ، فهلا كنتم خلقاً لا يصيه التعب كالحجارة والحديد وما هو أكبر في صدوركم من ذلك ؟ فإن قلتم : لا رب خالق خلقنا على هذه الصفة وأنشأنا هذه النشأة التى لا تقبل البقاء ، ولم يجعلنا حجارة ولا حديداً ، فقد قامت عليكم الحجة بأقراركم ؟ فما الذى يحول بين خالقكم ومفتكم وإعادتكم خلقاً جديداً .

والحجة تقرير آخر وهو : إنكم لو كنتم من حجارة أو من حديد أو خلقاً أكبر منهما لكان قادراً على أن يفتنكم ويحيل ذواتكم وينقلها من حال إلى حال ؛ ومن قدر على

التصرف في هذه الأجسام مع صلاحيتها وشدتها بالإفناء والإحالة ؛ فما يعجزه عن التصرف فيما هو دونها بإفنائها وإحالتها ونقله من حال إلى حال ؟ فأخبر سبعمائة منهم يسألون سؤالاً آخر بقولهم : من يبيدنا إذا استحال أجسامنا وفنيت ؟ فأجابهم بقوله (قل الذي فطركم أول مرة) وهذا الجواب نظير جواب قول السائل (من يحيي العظام وهي رميم) فلما أخذتهم الحجة ولزمهم حكمها ، انتقلوا إلى سؤال آخر يتعلقون به كما يتعلق المقطوع بالحجاج بذلك وهو قولهم (متى هو ؟) فأجيبوا بقوله (عسى أن يكون قريباً . يوم يدهوكم فتستحيون بحمده وتظنون إن لبئتم إلا قليلاً) .

ومن هذا قوله تعالى (أيعجب الإنسان أن يترك سدى ؟ ألم يك نطفة من منى يمنى ، ثم كان علقة مخلقة فسوى . فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى ، أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ؟)

فاحتج سبعمائة على أنه لا يترك الإنسان مبهلاً معطلاً عن الأمر والنهي ، والثواب والعقاب ، وإن حكمته وقدرته تأتي ذلك ، فإن من نقله من نطفة من ، ومن المنى إلى العلقة ، ثم إلى المضة ، ثم خلقه ؛ وشق سمعه وبصره . وركب فيه الحواس والقوى والعظام والمنافع ، والأعصاب والرباطات التي هي أشد ؛ واتقن خلقه وأحكمه غاية الأحكام ، وأخرجه على هذا الشكل والصورة التي هي أتم الصور وأحسن الأشكال ، كيف يعجز عن إعادته وإنشائه مرة ثانية ؟ أم كيف تقتضى حكمته وعنايته أن يترك سدى ؟ فلا يليق ذلك بحكمته ولا تعجز عنه قدرته .

فانظر إلى هذا الحجاج العجيب بالقول الوجيز ، والبيان الجليل الذي لا يتوهم أوضح منه ، وما أخذه القريب الذي لا تقع الظنون على أقرب منه .

وكذلك ما احتج به سبعمائة على النصارى مبطل لدعوى إلهية المسيح كقوله (لو أردنا أن نتخذ لهم آية فإتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين) فأخبر تعالى أن هذا الذي أضافه من لسب الولد إلى الله من مشركي العرب والنصارى غير سائق في العقول إذا تأمله المتأمل . ولو أراد الله أن يفعل هذا لكان يصطفي لنفسه ، ويجعل هذا الولد المتخذ من الجوهر الأعلى السماوي الموصوف بالخلوص والنقاء من عوارض البشر ؛ المجهول على الثبات والبقاء ، لا من جواهر هذا العالم الفاني الكثير الابداس والأوساخ والأقذار .

ولما كان هذا الحجاج كما ترى في هذه القوة والجلالة أتبعه بقوله (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق) .

ونظير هذا قوله تعالى (لو أراد الله أن يتخذ ولداً لأصطفى مما يخلق ما يشاء سبحانه هو الله الواحد القهار) وقال تعالى (ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه حذيقة كانا يا كلان الطعام ، أنظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون) وقد تضمنت هذه الحجة دليلان إلهية المسيح وأمه (أحدهما) حاجتهما إلى الطعام والشراب وضعف بنيتهما عن القيام بنفسها ، بل هى محتاجة فيما يمينهما إلى الغذاء والشراب ، والمحتاج إلى غيره لا يكون إلهاً إذ من لوازم الإله أن يكون غنياً .

(الثانى) أن الذى يأكل الطعام يكون منه ما يكون من الإنسان من الفضلات القذرة التى يستحق الإنسان من نفسه وغيره حال انفصالها عنه ؛ بل يستحق من التصريح بذكرها . ولهذا — والله أعلم — هير الله سبحانه عنها بلازمها من أكل الطعام الذى يتقل الذهن منه إلى ما يلزمه من هذه الفضلة ؛ فكيف يليق بالرب سبحانه أن يتخذ صاحبة وولداً من هذا الجنس ؟ ولو كان يليق به ذلك أو يمكن لكان الأولى به أن يكون من جنس لا يأكل ولا يشرب ، ولا يكون منه الفضلات المستفزة .

ومن ذلك قوله تعالى (وإذا بشر أحدم بما ضرب الرحمن مثلا ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . أو من ينشأ فى الحلية وهو فى الخصام غير مبين) احتج سبحانه على هؤلاء الذين جعلوا له البنات بأن أحدم لا يرضى بالبنات ، وإذا بشر أحدم بالأنثى حصل له من الحزن والكآبة ما ظهر منه السواد على وجهه ، فإذا كان أحدم لا يرضى بالبنات بناتاً فكيف يجعلونها لى كما قال تعالى (ويعملون لله ما يكرهون) .

ثم ذكر سبحانه ضعف هذا الجنس الذى جعلوه لله ، وأنه انقص الجنسين ، ولهذا يحتاج فى كماله إلى الحلية وهو أضعف الجنسين بياناً فقال تعالى (أو من ينشأ فى الحلية وهو فى الخصام غير مبين) فأشار بنشأتين فى الحلية إلى أنهن ناقصات فيحتجن إلى حلية يكملن بها . وأنهن عبيات فلا يبين حجتهن وقت الخصومة مع أن فى قوله (أو من ينشأ فى الحلية) تعريضاً بما وضعت له الحلية من التزين لمن يقرشنه وبطأهن ، وتعريضاً بأنهن لا يثبتن فى الحرب ؛ فذكر الحلية التى هى علامة الضعف والعجز .

ومن هذا ما حكاه سبحانه من محاجة إبراهيم عليه السلام قومه بقوله (وحاجبه قومه قال أحتاجونى فى الله وقد هذان ؟ ولا أخافه ما تشركون به إلا أن يشاء رى شيئاً وسع رى كل شىء علماً أفلا تتذكرون ؟ وكيف أعاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً ؟ فأى الفريقين أحق بالآمن إن كنتم تعلمون ؟ الذين

آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) فهذا السلام لم يخرج في ظاهره مخرج كلام البشر الذى يتكلفه أهل النظر والجسدال والمفايسة والمعارضة . بل خرج في صورة كلام خبرى يشتمل على مبادئ الحجاج ، ويشير إلى مقدمات الدليل ونتائجه بأوضح عبارة وأفصحها . والقرض منه أن ابراهيم قال لقومه متعجباً بما دعوه إليه من الشرك (أتحاجوني في الله) وتطمعون أن تستزلوني عن توحيدى بعد أن هداني؛ وتأكدت بصيرتى واستحكمت معرفتى بتوحيده بالهداية التى رزقنيها ، وقد علمت أن من كانت هذه حاله في اعتقاده أمراً من الامور عن بصيرة لا يعارضه فيها ريب فلا سبيل إلى استزلاله عنها .

وأيضاً فإن الحاجة بعد وضوح الشئ وظهوره نوع من العبث بمنزلة الحاجة في طلوع الشمس وقد رآها من يحاجه بعينه . فكيف يؤثر حجاجكم له أنها لم تطلع ، ثم قال (ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً) فكأنه صلوات الله وسلامه عليه يذكر أنهم خوفوه آلهتهم أن يناله منها معرفة كما قاله قوم هود (إن نقول إلا اعزأك بعض آلهتنا بسوء) فقال ابراهيم : إن أصابني مكروه فليس ذلك من قبل هذه الأصنام التى عبدتموها من دون الله ، وهى أقل من ذلك فإنها ليست بمن يرجى أو يخاف ، بل يكون ذلك الذى أصابني من قبل الحى الفعال الذى يفعل ما يشاء بيده الضر والنفع ؛ يفعل ما يشاء وبحكم ما يريد .

ثم ذكر سعة علمه سبحانه في هذا المقام ، منبها على موقع احتراز لطيف وهو أن الله تعالى علما في وفيكم وفى هذه الآلة لا يصل إليه علمى ، فإذا شاء أمراً من الامور فهو أعلم بما يشاؤه ، فإنه وسع كل شئ علماً ؛ فإن أراد أن يصيبني بمكروه لا علم لي من أى جهة أتاني فعله محيط بالم أمله . وهذا غاية التفويض والتبرى من الحول والقوة وأسباب النجاة ، وأنها بيد الله لا يدي .

وهكذا قول شعيب عليه السلام لقومه (قد اقترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها ، وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا . وسع ربنا كل شئ علماً . على الله توكلنا ، ربنا اقترح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين) فردت الرسل بما يفعله الله وأنه إذا شاء شيئاً فهو أعلم بما يشاؤه ولا علم لنا بامتناعه .

ثم رجع الخليل لإليه مقررراً للحجة فقال (وكيف أعاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله) يعنى إلى البيت (عالم ينزل به عليكم سلطاناً ، فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ، الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن . وهم مهتدون)

يقول لقومه . كيف يسوغ في عقل أن أعاف ما جعلتموه لله شريكا في الإلهية وهي ليست موضع نفع ولا ضرر ، وأنتم لا تخافون أنكم أشركتم بالله في الإلهية أشياء لم ينزل بها حجة عليكم . والذي أشرك بخالفه وفاطره ، فاطر السموات والأرض ورب كل شيء ومليكه ؛ ألله لا تخلق شيئا وهي مخلوقة ، ولا تملك لأنفسها ولا لعابديها بضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا ، وجعلها ندأله ومثلا في الإلهية ؛ أحق بالخوف ممن لم يحمل مع الله إله آخر ، بل وحده وأفرده بالإلهية والربوبية والقهر والسلطان والحب والخوف . والرجاء ، فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ؟ لحكم الله تعالى بينهما بأحسن حكم خضعت له القلوب وأقرت به الفطر فقال تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا أيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون)

فتأمل هذا الكلام وعجيب موقعه في قطع الخصوم ، وإحاطته بكل ما وجب في العقل أن يرد به مادعوه إليه ، بحيث لم يبق لطاعن مطعن ولا سؤال ، ولما كانت هذه المثابة عظمتها بإضافتها إلى نفسه الكريمة فقال تعالى (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء) وكفى بحجة يكون الله تعالى ملقبها لخليفه أن تكون قاطعة لحوار العناد ، وقائمة لأهل الشرك والإلحاد .

وشبه هذه القصة قوله تعالى (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم فذبه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربى الذى يحيى ويميت . قال أنا أحيى وأميت . قال إبراهيم فإن الله بأنى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب . فبهت الذى كفر والله لا يهدي القوم الظالمين) لما أجاب إبراهيم عليه السلام الحاج له في الله بأن الذى يحيى ويميت هو الله أخذ عدو الله في المعالطة والمعارضة بأنه يحيى ويميت ؛ بأنه يقتل من يريد ، ويستبقى من يريد ؛ فقد أحيا هذا وأمات هذا ، فألزمه إبراهيم على طرد هذه المعارضة أن يتصرف في حركة الشمس من غير الجهة التى يأتى الله بها منها برغمه ، فإنه ادعى أنه يساوى الله في الإحياء والإماتة ؛ فإن كان صادقا فليتصرف في الشمس تصرفا تصح به دعواه ، وليس هذا انتقالا من حجة إلى حجة أوضح منها كما زعم بعض النظار ؛ وإنما هو لإلزام للدعى في طرد حجة إن كانت صحيحة .

ومن ذلك احتجاجه سبحانه على إثبات علمه بالجهات كلها بأحسن دليل وأوضحه وأصح ، حيث يقول (وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور) ثم قرز عليه بذلك بقوله (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟) وهذا من أبلغ التبرير .

فإن الخالق لابد أن يعلم مخلوقه ، وإذا كنتم مقرين بأنه خالقكم وخالق صدوركم وما تضمنته ، فكيف تخفى عليه وهى خلقه ؟

وهذا التقرير مما يصعب على القدرة فهمه ، فإنه لم يخلق عندهم مافى الصدور . فلم يكن فى الآية على أصولهم دليل على علمه بها ، ولهذا طرد غلاة القوم ذلك ونفوا عنه ، فكفروهم السلف قاطبة . وهذا التقرير من الآية صحيح على التقديرين ، أعنى تقدير أن يكون (من) فى محل رفع على الفاعلية أو فى محل نصب على المفعولية . فعلى التقدير الأول ألا يعلم الرب مخلوقه ومصنوعه ؟ ثم ختم الحجة باسمين مقتضيين لثبوتها وهما اللطيف الذى لطف صنعه وحكمته ودق حتى عجزت عنه الأنفام ؛ والخبير الذى انتهى علمه إلى الإحاطة بيوطن الأشياء وخفاياها كما أحاط بظواهرها ، فكيف يخفى على اللطيف الخبير ما تخفيه الضمائر وتجنه الصدور .

ومن هذا احتجاجه سبحانه على المشركين بقوله تعالى (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ؟ أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون) فتأمل هذا التريذ والحصر المتضمن لإقامة الحجة بأقرب طريق وأوضح عبارة .

يقول تعالى : هؤلاء مخلوقون بعد أن لم يكونوا فهل خلقوا من غير خالق خلقهم ؟ فهذا من المحال المستنع عند كل عاقل . ثم قال تعالى (أم هم الخالقون) وهذا أيضاً من المستحيل أن يكون العبد خالقاً لنفسه ؛ فإن من لا يقدر أن يريد فى حياته بعد وجوده وتعاطيه أسباب الحياة ساعة واحدة ؛ كيف يكون خالقاً لنفسه ؟ وإذا بطل القسمان تعين أن لهم خالقاً خلقهم فهو الإله الحق الذى يستحق عليهم العباداة والشكر ، فكيف ، بشركون إلهاً غيره وهو وحده الخالق لهم ؟

فإن قيل : فما موقع قوله تعالى (أم خلقوا السموات والأرض) من هذه الحجة ؟ قيل : أحسن موقع ، فإنه بين بالقسمين الأولين أن لهم خالقاً فاطراً أو بين بالقسم الثالث أنهم بعد أن وجدوا وخلقوا فهم عاجزون غير خالقين فإنهم لم يخلقوا نفوسهم ولم يخلقوا السموات والأرض ، وأن الواحد القهار الذى لا إله غيره ولا رب سواه هو الذى خلقهم وخلق السموات والأرض ، فهو المفرد بخلق المسكن والسكان .

ومن هذا ما حكاه الله سبحانه من حاجة صاحب يس لقومه ، بقوله (يا قوم اتبعوا المرسلين ، اتبعوا من لا يستلكم أجراً وهم مهتدون) فنهى على وجوب الاتباع ، وهو كون المتبوع رسولا لمن ينفى أن لا يخالف ولا يعصى ؛ وأنه على هداية . ونهى على اقتفاء المانع ، وهو عدم سؤال الأجر فلا يريد منكم دنيا ولا رئاسة . فوجب الاتباع

كونه مبتدئاً والمانع منه منتف ، وهو طلب العلو والفساد وطلب الاجر ، ثم قال : (وما لي لا أعبد الذى فطرني وإليه ترجعون ؟) أخرج الحجة عليهم فى معرض المخاطبة لنفسه تأليفاً لهم ، ونبه على أن عبادة العبد لمن فطره أمر واجب فى العقول ، فإن خلقه لعبده أصل لإنعامه عليه ؛ وأنعامه كلها تابعة لإيجاده وخلقها . وقد جبل الله العقول والفطر والشرائع على شكر المنعم وعبدة المحسن .

ولا يلتفت إلى ما يقوله نفاة التحسين والتقييم فى ذلك ؛ فإنه من أفسد الأقوال وأبطلها فى العقول والفطر والشرائع . ثم أقبل عليهم مخوفاً تخويف الناصح فقال (وإليه ترجعون) ثم أخبر عن الآلة التى تعبد من دون الله أنها باطلة فقال (أم اتخذ من دونه آله إن يردنى الرحمن بضر لا تنفعنى شفاعتهم شيئاً ولا ينقدون) فإن العابد يريد من معبوده أن ينفعه وقت حاجته إليه ؛ وأنه إذا أرادنى الرحمن الذى فطرني بضر لم يكن لهذه الآلة من القدرة ما ينقدونى بها من ذلك الضر ، ولا من الجاه والمساكنة عنده ما يشفع لى إليه ، ولا يخلص من ذلك الضر ؛ فأبى وجه تستحق العبادة ؟ (إنى إذا لى ضلال مبين) إن عبت من دون الله من هذا شأنه .

وهذا الذى ذكرناه من حجاج القرآن يسير من كثير . والمقصود أنه يتضمن الأدلة العقلية والبراهين القطعية التى لا مطمع فى التشكيك فيها والأسئلة عليها إلا للماند مكابر ، والمتأول لا يمكنه أن يقيم على مبطل حجة عقلية ولا عقلية . أما النقل فإنه عنده قابل للتأويل ، وهو لا يفيد اليقين . وأما العقل فلأنه قد خرج عن صريحه وموجه بالقواعد التى قادت إلى تأويل النصوص وإخراجها عن ظواهرها وحقائقها ؛ فصارت تلك القواعد الباطلة حججاً بينه وبين العقل والسمع . فإذا احتج على خصمه بحجة عقلية نازعه خصمه فى مقدماتها بما سلم له من القواعد التى تخالفها .

فالمقصود الصريح هو ما دللت عليه النصوص ، فإذا أبطله بالتأويل لم يبق معه صحيح يحتاج به على خصمه . كما لم يبق معه مقول صريح ، فإنه قد عرض المنقول للتأويل ؛ والمقول الصريح خرج عنه بالذى ظن أنه معقول .

ومثال هذا أن العقل الصحيح الذى لا يكذب ولا يغلط قد حكم حكماً لا يقبل الغلط أن كل ذاتين قائمتين بأنفسهما إما أن تكون كل منهما مبنية للأخرى أو مبنية لها . وأنه يتبع أن تكون هذه الذات قائمة بنفسها وهذه قائمة بنفسها ، وإحدهما ليسه فوق الأخرى ؛ ولا تحتها ، ولا عن يمينها ، ولا عن يسارها ؛ ولا خلفها ؛ ولا أمامها ، ولا متصلة بها ، ولا

منفصلة عنها؛ ولا مجاورة لها؛ ولا محايثة؛ ولا داخلية فيها، ولا خارجية عنها؛ فإذا خولف مقتضى هذا المعقول الصريح ودفع موجه؛ فأى دليل عقل احتج به المخالف بعد هذا على مبطل أمكنه دفعه بما دفع هو به حكم هذا العقل.

الوجه الرابعون: أن الأدلة القاطعة قد قامت على صدق الرسول (ص) فيما يخبر به؛ ودلائلها على صدقه أبين وأظهر من دلالة الشبه العقلية على نقيض ما أخبر به عند كافة العقلاء. ولا يستريب في ذلك إلا مصاب في عقله وفطرته، فأين الشبه النافية لعواقبه على خلقه، وتكليمه بمشيئته؛ وتكليمه لخلقهم. ولصفات كماله؛ ولرؤيته بالابصار في الآخرة ولقيام أفعاله به، إلى براهين نبوته التي زادت على الآلف وتنوعت كل التنوع؛ فكيف يقدح في البراهين العقلية الضرورية بالشبه الخيالية المتناقضة؟ وهل ذلك إلا من جنس الشبه التي أوردوها في التفكير في الحسيات والبدنيات، فإنها وإن عجز كثير من الناس عن حلها فهم يعللون أنها قدح فيما علوه بالحس والاضطرار. فمن قدر على حلها وإلا لم يتوقف جزؤه بما عليه بحسه واضطراره على حلها.

وكذلك الحال في الشبه التي عارضت ما أخبر به الرسول (ص) سواء، فإن المصدق به وبما جاء به يعلم أنها لا تقدح في صدقه ولا في الإيمان به، فإن عجز عن حلها فإن تصديقه بما جاء به الرسول ضروري. وهذه الشبهة عنده لا تزال ما عليه بالضرورة، فكيف إذا تبين بطلانها على التفصيل؟ يوضحه.

الوجه الخامس والاربعون وهو: أن الرسول (ص) بين مراده. وقد تبين أكثر مما تبين لنا كثير من دقائق المعقولات الصحيحة؛ ومعرفتنا بمراد الرسول (ص) من كلامه فوق معرفتنا بتلك الدقائق إذا كانت صحيحة المقدمات في نفسها، صادقة النتيجة غير كاذبة فكيف إذا كان الأمر فيها بخلاف ذلك؟ فذلك التي تسمى معقولات قد تكون خطأ ولكن لم يتطعن لخطئها. وأما كلام المعصوم (ص) فقد قام البرهان القاطع على صدقه، ولكن قد يحصل الغلط في فهمه فيفهم منه ما يخالف صريح العقل، فيقع التمازج بين ما فهم من النقل وبين ما اقتضاه صريح العقل؛ فهذا لا يدفع. ولكن إذا تأمله من وجهه الله حسن التصديق والتمسك بالحقور تبين له أن المعارضة واقعة بين ما فهمه النفاة من النصوص وبين العقل الصريح، وأنها غير واقعة بين ما ذل عليه النقل وبين العقل.

ومن أراد معرفة هذا فليوازن بين مدلول النصوص وبين العقل الصريح ليتبين له مطابقة أحدهما للآخر؛ ثم يوازن بين أقوال النفاة وبين العقل الصريح، فإنه يتبين له

حينئذ أن النفاة أخطأوا خطئين ، خطأ على السمع ، فإنهم فهموا منه خلاف مراد المتكلم ، وخطأ على العقل بخروجهم عن حكمه .

الثاني والاربعون : أن المعارضين بين العقل والنقل الذي أخبر به الرسول (ص) قد اعترفوا بأن العلم بانتفاء المعارض مطلقاً لا سبيل إليه ، إذ ما من معارض نفسه إلا ويحتمل أن يكون له معارض آخر . وهذا مما اعتمد صاحب نهاية العقول وجعل السمعيات لا يمتنع بها على العلم بحال . وحاصل هذا : أنا لا نعلم ثبوت ما أخبر به الرسول (ص) حتى نعلم انتفاء ما يعارضه . ولا سبيل إلى العلم بانتفاء المعارض مطلقاً ، لما تقدم وأيضاً فلا يلزم من انتفاء العلم بالمعارض العلم بانتفاء المعارض . ولا ريب أن هذا القول أسد أقرال العالم ؛ وهو من أعظم أصول أهل الإلحاد والزندقه ، وليس في عوله الوحي عن رتبته أبلغ من هذا .

الثالث والاربعون : إن الله سبحانه قد أخبر في كتابه أن ما على الرسول إلا البلاغ المبين فقال تعالى (وما على الرسول إلا البلاغ المبين) وقال تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) وقال تعالى (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) وقد شهد الله له وكفى بالله شيداً بالبلاغ الذي أمر به ؛ فقال (فتول عنهم فما أنت بملوم) وشهد له عقل الخلق وأعلمهم وأفضلهم بأنه قد بلغ . فأشهد الله عليهم بذلك في أعظم مجمع وأفضله ، فقال في خطبته في حركات في حجة الوداع : إنكم مسئولون عني فما أنتم قائلون ؟ قالوا : نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت . فرفع أصبعه إلى السماء مستشهداً بربه الذي فوق سمواته ، وقال : اللهم اشهد ، فلم يكن عرف المسلمون ويتقنوا ما أرسل به وحصل لهم منه العلم واليقين ، لم يكن قد حصل منه البلاغ المبين ؛ ولما رفع عنه اللوم . وغاية ما عند النفاة أنه بلغهم ألفاظاً لا تقيدهم علماً ولا يقيناً . وأحاطهم في طلب العلم واليقين على عقولهم وقطعهم وآرائهم ، لا على ما أوحى إليه ؛ وهذا معلوم البطلان بالضرورة .

الرابع والاربعون : أن عقل رسول الله (ص) أكل عقول أهل الأرض على الإطلاق فلو وزن عقله بعقولهم لرجحها . وقد أخبر الله أنه قبل الوحي لم يكن يدرى ما الإيمان ، كما لم يكن يدرى ما الكتاب ؛ فقال تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا) وقال تعالى (ألم يجدك يتيماً فآوى ، ووجدك ضالاً فهدى ، ووجدك عائلاً فأغنى) وتفسير

هذه الآية بالآية التي في آخر سورة الشورى : فإذا كان أهل الخلق على الإطلاق إنما حصل له الهدى بالوحى كما قال تعالى (قل إن ضلكت فأنما أضل على نفسى وإن اعتديت فبها يؤحى إلى ربى إنه سميع قريب) فكيف يحصل لسفهاء العقول وأخفء الاحلام ، الاهتمام إلى حقائق الإيمان بمجرد عقولهم دون نصوص الوحى ، حتى اعتدوا بتلك البداية إلى المعارضة بين العقل ونصوص الانبياء (لقد جئتم شيئاً إداً . تكاد السموات يتفطرن منه وتفشق الأرض وتخر الجبال هذا)

الخامس والأربعون : إن الله سبحانه إنما أقام الحجة على خلقه بكتابه ورسله ، فقال تعالى (تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً) وقال تعالى (وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ) فكل من بلغه هذا القرآن فقد أُنذر به وقامت عليه حجة الله) وقال تعالى (رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وقال تعالى (كلما أنقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ؟ قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا فى ضلال كبير . وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير . فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعير) فلو كان كلام الله ورسوله لا يفيد اليقين والعلم ، والعقل معارض له ، فأى حجة تكون قد قامت على المكلفين بالكتاب والرسول ؟ وهل هذا القول إلا مناقض لإقامة حجة الله بكتابه من كل وجه ؟

الوجه السادس والأربعون : أنه سبحانه بين لعباده بأنه يبين لهم غاية البيان ؛ وأمر رسوله بالبيان ؛ وأخبر أنه أنزل عليه كتابه ليبين للناس ولهذا قال الزهري : من الله البيان ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا التسليم ، فهذا البيان الذى تكفل به سبحانه وأمر به رسوله إما أن يكون المراد به بيان اللفظ وحده ، أو المعنى وخده ؛ أو اللفظ والمعنى جميعاً . ولا يجوز أن يكون المراد ببيان اللفظ دون المعنى ، فإن هذا لا فائدة فيه ، ولا يحصل به مقصود الرسالة . وبيان المعنى وحده بدون دليله ، وهو اللفظ الدال عليه ؛ يتمتع ، فإعلم قطعاً أن المراد ببيان اللفظ والمعنى ، فكما نقطع ونعلم أن الرسول (ص) بين اللفظ ؛ فكذلك يتيقن أنه بين المعنى ، بل كانت عنايته ببيان المعنى أشد من عنايته ببيان اللفظ وهذا هو الذى ينبغي ، فإن المعنى هو المقصود ؛ وأما اللفظ فوسيلة إليه ؛ فكيف تكون عنايته بالوسيلة أهم من عنايته بالمقصود ؟ وكيف يتيقن بيانه الوسيلة ولا يتيقن بيانه للمقصود ؟ وهل هذا إلا من أبين المحال ؟ فإن جاز عليه أن لا يبين المراد من ألفاظ القرآن . جاز عليه أن لا يبين بعض ألفاظه . فلو كان المراد منها خلاف حقائقها وظواهرها

دون مدلولاتها - وقد كتبه عن الأمم ولم يبينه لها ؛ كان ذلك قدحاً في رسالته وعصمته ،
 وقتحاً للزنادقة من الرافضة وغيرهم باب كتمان بعض ما أنزل الله ، وهذا مناف للإيمان
 به وبرسالته . يوضحه :

الوجه السابع والأربعون : ان الغائل بأن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين ، إما أن يقول :
 إنها تفيد ظناً أو لا تفيد علماً ولا ظناً . فإن قال : لا تفيد علماً ولا ظناً فهو مع مكابرتة
 للعقل والسمع والفترة الانسانية ، من أعظم الناس كفراً والحاداً . وإن قال : بل تفيد
 ظناً غالباً وإن لم تفد يقيناً ، قيل له : فالله تعالى قد ذم الظن المجرد وأهله ، فقال تعالى
 (إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يثبت) فأي شيء ؟ فأخبر أن الظن لا يوافق الحق
 ولا يطابقه ، وقال تعالى (إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم
 الهدى) وقال أهل النار (إن ظنن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين) فلو كان ما أخبر الله
 به عن أممائه وصفاته واليوم الآخر ؛ وأحوال الأمم وعقوباتهم ، لا تفيد إلا ظناً ،
 لكان المؤمنون إن يظنون إلا ظناً وما هم بمستيقنين ، ولكان قوله تعالى (وبالآخرة
 هم يوقنون) خبراً غير مطابق ، فإن عليهم بالآخرة إنما استفادوه من الأدلة اللفظية ،
 لا سيما وجمهور المتكلمين يصرحون بأن المعاد إنما علم بالنقل . فإذا كان النقل لا يفيد
 يقيناً لم يكن في الأمة من يوقن بالآخرة ، إذ الأدلة العقلية لا مدخل لها فيها ، وكفى بهذا
 بطلاناً وفساداً .

والله تعالى لم يكف من عباده بالظن بل أمرهم بالعلم كقوله (فاعلم أنه لا إله إلا الله)
 وقوله (اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) وقوله (واتقوا الله واعلموا
 أنكم ملائكة) ونظائر ذلك ، وإنما يجوز اتباع الظن في بعض المواضع الحاجة ، كدلالة
 يتخفى على المجتهد حكمها ، أو في الأمور الجزئية كتحريم السلع ونحوه . وأما ما بينه الله في
 كتابه على لسان رسوله فمن لم يتيقنه بل ظنه ظناً ، فهو من أهل الوعيد ليس من أهل
 الإيمان ، فلو كانت الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين لكان ما بينه الله ورسوله بالكتاب
 والسنة لم يتيقنه أحد من الأمة .

الثامن والأربعون : قوله إن العلم بمدلول الأدلة اللفظية موقوف على نقل اللغة ؛ كلام
 ظاهر البطلان ، فإن دلالة القرآن والسنة على معانيهما من جنس دلالة لغة كل قوم على
 ما يعرفونه ويتداولونه من تلك اللغة ، وهذا لا يختص بالعرب ، بل هو أمر ضروري
 لجميع بني آدم ، إنما يتوقف العلم بمدلول ألفاظهم على كونهم من أهل تلك اللغة التي وقع

بينهم بها التخاطب ، ولهذا لم يرسل الله رسولا إلا بلسان قومه ليبين لهم ، فتقوم عليهم
الحجة بما فهموه من خطابه لهم . فدلالة اللفظ هي العلم بقصد المتكلم به .

ويراد بالدلالة أمران : فعل الدال . وكون اللفظ بحيث يفهم معنى . ولهذا يقال دله
بكلامه دلالة ، ودل الكلام على هذا دلالة ؛ فالتكلم دال بكلامه ؛ وكلامه دال بنظامه ،
وذلك يعرف من عادة المتكلم في ألفاظه ، فإذا كانت عادته أنه يعنى بهذا اللفظ هذا
المعنى ، علينا متى غابنا به أنه أراده من وجوب : أحدهما أن دلالة اللفظ مبناها على عادة
المتكلم التي يقصدها بألفاظه ، ركذا على مراده بلغته التي عادته أن يتكلم بها . فإذا
عرف السامع ذلك المعنى وعرف أن عادة المتكلم إذا تكلم بذلك اللفظ أن يقصده ،
علم أنه مراده قطعاً ، وإلا لم يعلم مراده متكلم أبداً ؛ وهو محال .

الثاني : أن المتكلم إذا كان قصده إفهام المخاطبين كلامه وعلم المخاطب السامع من
طريقته وصفته أن ذلك قصده ، لا أن قصده التلبس ، أفاده مجموع العلبين اليقين بمراده؛
ولم يشك فيه ، ولو تخلف عنه العلم لكان ذلك قادحاً في أحد العلبين ؛ إما قادحاً في علمه
في موضوع ذلك اللفظ ، وإما في علمه بعبارة المتكلم به وصفاته وقصده ، فتى عرف
موضوعه وعرف عادة المتكلم به أفاده ذلك القطع . يوضحه :

التاسع والأربعون : أن السامع متى سمع المتكلم يقول لبست ثوباً ، وركبت فرساً؛
وأكلت لحماً ، وهو عالم بمدلول هذه الألفاظ من "عرف المتكلم ، وعالم أن المتكلم
لا يقصد بقوله لبست ثوباً معنى ذبحت شاة ، ولا من قوله ركبت فرساً معنى لبست ثوباً ،
علم مراده قطعاً ، فإنه يعلم أن من قصد خلاف ذلك عد ملبساً مدلساً لا ملبساً مفهما .
وهذا مستحيل على الله ورسوله أعظم استحالة ، وإن جاز على أهل التخاطب فيما بينهم .
فإذا أفاده كلام الله ورسوله اليقين فوق استفادة ذلك من كلام كل متكلم . وهذا
أدل على كلام الله ورسوله من دلالة كلام غيره على مراده ، وكلما كان السامع أعرف
بالتكلم وقصده وبيانه وعادته ؛ كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم .

الحسون : أن قوله : أن فهم الدلالة اللفظية موقوف على نقل النحو والتصريف ،
جوابه أن القرآن قد نقل إعرابه كما نقلت ألفاظه ومعانيه ، لا فرق في ذلك كله . فالألفاظ
متواترة وإعرابه متواتر ، ونقل معانيه أظهر من نقل ألفاظه وإعرابه كما تقدم بيانه . ونقل
جميع ذلك بالتواتر أصح من نقل كل لغة نقلها ناقل على وجه الأرض . وقواعد الإعراب
والتصريف الصحيحة مستفادة منه ؛ مأخوذة من إعرابه وتصريفه ، وهو الشاهد على صحة
غيرها بما يحتاج له بها . فهو الحجة لها والشاهد ، وشواهد الإعراب والمعاني منه أقوى وأصح

من الشواهد من غيره . حتى أن فيه من قواعد الإعراب وقواعد المعاني والبيان ما لم يشتمل عليه ضوابط النحاة وأهل علم المعاني . فبطل قول هؤلاء : إن الأدلة اللفظية تتوقف دلالتها على عصمة رواية مفردات تلك الألفاظ . يوضحه :

الحادى والخمسون : هب أنه يحتاج إلى نقل ذلك ، لكن عامة ألفاظ القرآن منقول معناها وإعرابها بالتواتر ، لا يحتاج الناس فيه إلى نقل عن عدول أهل العربية كالخليل ، وسيبويه ، والأصمعي ، وأبي عبيدة والكسائي ، والفراء ، حتى الألفاظ الغريبة في القرآن مثل (أبسلوا) (وقسمة ضيزى) (وعصص) ونحوها ، معانيها منقولة في اللغة بالتواتر لا يختص بنقلها الواحد والاثنان ، فلم تتوقف دلالتها على عصمة رواية معانيها ، فكيف في الألفاظ الشيرة كالشمس ، والقمر ؛ والليل ، والنهار ، والبر ، والبحر ، والجبال . فبهذه الدعوى باطلة في الألفاظ الغريبة والشيرة . يوضحه :

الوجه الثانى والخمسون : إن أصحاب هذا القانون قالوا : أظهر الألفاظ لفظ (الله) . وقد اختلفت الناس فيه أعظم اختلاف ؛ هل هو مشتق أم لا ؟ وهل هو مشتق من التأله أو من الوله أو من لاه إذا احتجب . وكذلك اسم الصلاة ، وفيه من الاختلاف ما فيه ، هل هو مشتق من الدعاء أو من الاتباع ، أو من تحريك الصلوتين (١) ؟ فإذا كان هذا فى أظهر الاسماء ، فما الظن بغيره .

فتأمل هذا الوهم والإيهام واللبس والتلبس ، فإن جميع أهل الأرض عناهم ونجلاهم ، ومن يعرف الاشتقاق ومن لا يعرفه ؛ وعربهم وعجمهم يعلمون أن (الله) اسم لرب العالمين خالق السموات والأرض الذى يحيى ويميت وهو رب كل شئ ومليك . فهم لا يختلفون فى أن هذا الإسم يراد به هذا المسمى ، وهو أظهر عندهم وأعرف وأشهر من كل اسم وضع لكل مسمى ، وإن كان الناس متنازعين فى اشتقاقه فليس ذلك بنزاع منهم فى معناه .

وكذلك الصلاة لم يتنازعوا فى معناها الذى أراه الله ورسوله وإن اختلفوا فى اشتقاقها ؛ وليس هذا نزاعا فى وجه الدلالة عليه . وكذلك قوله تعالى (يبين الله لكم أن تضلوا) يقدره البصريون كراهة أن تضلوا ، والكوفيون ثلاثا . وكذلك اختلافهم فى التنازع وأمثال ذلك ، إنما هو نزاع فى وجه دلالة اللفظ على ذلك المعنى ؛ مع اتفاقهم على أن المعنى واحد ، وهذا اللفظ لا يخرج اللفظ عن إعادته السامع اليقين بسماء

الثالث والخمسون : ان يقول هذه الوجوه العشرة مدارها على حرف واحد ، وهو :
 أن الدليل اللفظي يحتمل أزيد من معنى واحد فلا يقطع بإرادة المعنى الواحد .

فنقول : من المعلوم أن أهل اللغة لم يشرعوا للتسكلم أن يتكلم بما يريد به خلاف
 ظاهره إلا مع قرينة تبين المراد ، والمجاز إنما يدل مع القرينة بخلاف الحقيقة ، فإنها
 تدل مع التجرد ، وكذلك الحذف والإضمار لا يجوز إلا إذا كان في الكلام ما يدل عليه .
 وكذلك التخصيص ليس لأحد أن يدعيه إلا مع قرينة تدل عليه ؛ فلا يستغنى المقلاء
 لأحد أن يقول : جامى زيد ، وهو يريد ابن زيد إلا مع قرينة ، كما في قوله تعالى
 (واستل القرية) . (واستل العير) عند من يقول إنه من هذا الباب ، فإنه يقول : القرية
 والعير لا يستلان ، فلم أنه أراد أهلها . ومن جعل القرية للسكان والمسكن ، والعير اسماً
 للركبان والمركوب ؛ لم يحتج إلى هذا التقدير .

وإذا كانت هذه الأنواع لا تجوز مع تجريد الكلام عن القرائن المهيئة للرداد ؛ فحيث
 تجرد علناً قطعاً أنه لم يرد بها ذلك ؛ وليس لقائل أن يقول : قد تكون القرائن موجودة
 ولا علم لنا بها ؛ لأن من القرائن ما يجب أن يكون لفظياً كخصصات الأعداد وغيرها .
 ومنها ما يكون معنوياً كالقرائن الحالية والعقلية . والنوعان لا بد أن يكونا ظاهرين
 للمخاطب ليفهم مع تلك القرائن مراد المتكلم ، فإذا تجرد الكلام عن القرائن فإن معناه
 المراد عند التجرد ، وإذا اقترنا بتلك القرائن فهم معناه المراد عند الاقتران ؛ فلم يقع
 لبس في الكلام المجرد ولا في الكلام المقيد ، إذ كل من النوعين مفهم لمعناه المختص به .
 وقد اتفقت اللغة والشرح أن اللفظ المجرد إنما يراد به ما ظهر منه ، وإنما يقدر من احتمال
 مجاز أو اشتراك أو حذف أو إضمار ونحوه وإنما يقع مع القرينة ، أما مع عدمها فلا .
 والمراد معلوم على التقديرين . يوضحه :

الرابع والخمسون : ان غاية ما يقال إن في القرآن ألفاظ استعملت في معان لم تكن
 العرب تعرفها ، وهى الاسماء البرعية كالصلوة والزكاة والاعتكاف ونحوها ؛ والاسماء
 الدينية كالإيمان والإسلام والكفر والنفاق ونحوها ، وأسماء مجتمعة لم يرد ظاهرها
 كالسارق والسارقة والزاني والزانية ونحوها ؛ وأسماء مشتركة كالقرء وعصم ونحوهما ،
 فهذه الاسماء لا تقيد اليقين بالمراد منها .

فيقال : هذه الاسماء جارية في القرآن على ثلاثة أنواع : نوع بيانه معه ، فهو مع بيانه
 يفيد اليقين بالمراد منه ، ونوع بيانه في آيات أخرى ؛ فيستفاد اليقين من مجموع الآيتين ،
 ونوع بيانه موكول إلى الرسول ﷺ ؛ فيستفاد اليقين من المراد منه ببيان الرسول ﷺ .

ولم نقل نحن ولا أحد من العقلاء : إن كل لفظ فهو مفيد اليقين بالمراد منه بمجرد
من غير احتياج إلى لفظ آخر متصلا به أو منفصلا عنه ، بل نقول : إن مراد المتكلم
يعلم من لفظه المجرد منهوا المقرون تارة ، ومنه ومن لفظ آخر يفيدان اليقين بمراده تارة .
ومنه ومن بيان آخر بالفعل أو القول يحيل المتكلم عليه تارة ، وليس في القرآن خطاب
أريد منه العلم بمدلوله إلا وهو داخل في هذه الأقسام . فالبيان المقرون كقوله تعالى (حتى
يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) وكقوله (لا يستوى القاعدون
من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم) وقوله
(فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما) ونظائر ذلك . والبيان المنفصل كقوله (والوالدات
يرضعن أولادهن حولين كاملين) وقوله (وفصاله في عامين) مع قوله (وحمله وفصاله
ثلاثون شهرا) فأفاد مجموع اللفظين البيان بأن مدة أقل الحمل ستة أشهر .

وكذلك قوله (وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل
واحد منهما السدس) مع قوله (يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة) وأنه من لا ولد
له وإن سفل ولا والده وإن علا . وكذلك قوله (أسكنوهن من حيث سكنتم من
وجنكم) مع قوله (فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف) أفاد
مجموع الخطابين في الرجعات دون البوائن . ومنه قوله تعالى (والليل إذا عسعس والصبح
إذا تنفس) مع قوله (كلا والقمر واليأسل إذ أدبر والصبح إذا أسفر) فإن مجموع
الخطابين يفيد أن العلم بأن الرب سبحانه أقسم بإدبار هذا وإقبال هذا أو إقبال كل
منهما . هل قول من فسر أدبر أنه دبر النهار أى جاء في دبره وعسعس بإقبال . فعلى هذا
القول يكون القسم بإقبال الليل وإقبال النهار ، وقد يقال : وقع الإقسام في
الآيتين بالنوعين ..

وأما البيان الذي يحيل المتكلم عليه ؛ فكأحال الله سبحانه على رسوله في بيان
ما أمره به من الصلاة والزكاة والحج ، وفرائض الإسلام التي إنما علمت مقاديرها
وصفاتها وميثاقها من بيان الرسول ﷺ . فلا يخرج خطاب القرآن عن هذه الوبوه
الاربعة . فصار الخطاب مع بيانه مفيدا لليقين بالمراد منه . وإن لم يكن بيانه متصلا به .

الخامس والخمسون : إن هذا القول الذي قاله أصحاب هذا القانون لم يعرف عن طائفة
من طوائف بني آدم ، ولا طوائف المسلمين ؛ ولا طوائف اليهود والنصارى ، ولا عن
أحد من أهل المال قبل هؤلاء ؛ وذلك لظهور العلم بفساده ؛ فإنه يفسد فيما هو أظهر العلوم

الضرورة لجميع الخلق . فإن بنى آدم يتكلمون ويخاطب بعضهم بعضاً مخاطبة ومكانة ، وقد أنطق الله تعالى بعض المخلوقات وبعض الحيوانات بمثل ما أنطق بنى آدم ؛ فلم يسترب سامع النطق في حصول العلم واليقين به ، بل كان ذلك عنده من أعظم العلوم الضرورية ؛ فقالت الفلة لأما نقل (يا أيها النقل ادخلوا مساكنكم لا يحطركم سليان وجنوده وهم لا يشعرون) فلم يشك النقل ولا سليان في مرادها وفهمه يقينا . ولما علم سليان مرادها يقيناً تبسم ضاحكاً من قولها . وعاطبه الهدهد ، لحصل للهدهد العلم اليقيني بمراد سليان من كلامه .

وأرسل سليان الهدية والكتاب . وفعل ما حكي الله لما حصل له اليقيني بمراد الهدهد من كلامه . وأنطق سبحانه الجبال مع داود بالتسبيح ، وعلم سليان منطق الطير ، وأسمع الصحابة تسبيح الطعام مع رسول الله ﷺ ، وأسمع رسوله تسليم الحجر عليه . أيقول مؤمن أو عاقل إن اليقيني لم يحصل للسامع بشيء من مدلول هذا الكلام .

السادس والخمسون : أن أرباب هذا القانون الذين انعموا استفادة اليقيني من كلام الله ورسوله مضطربون في العقل الذي يعارض النقل أشد الاضطراب . فالفلاسفة مع شدة اعتنائهم بالمعقولات أشد الناس اضطراباً في هذا الباب من طوائف أهل الملل . ومن أراد معرفة ذلك فليقف على مقالاتهم في كتب أهل المقالات ، كالمقالات الكبرى للأشعري والآراء والديانات للنووي ، وغير ذلك . وأما المتكلمون فاضطربهم في هذا الباب من أشد اضطراب .

فتأمل اضطراب فرق الشيعة والخوارج والمعتزلة وطوائف أهل الكلام ، وكل منهم يدعي أن صريح العقل معه ، وأن مخالفه قد خرج عن صريح العقل ، ونحن نصدق جميعهم ، ونبطال عقل كل فريقهم بعقل الأخرى ثم نقول للجميع : بعقل من منكم يوزن كلام الله ورسوله (ص) ؟ فما وافقه قبل وأقر عليه ، وما خالفه أول أو فوض إلى عقولكم : أعقل إدسطو وشيمته ؛ أم عقل افلاطون أم فيثاغورس ، أم بقراط ، أم الفارابي ، أم ابن سينا ، أم محمد بن زكريا ، أم ثابت بن قرة ، أم جهم بن صفوان ، أم النظام ، أم العلاف ؛ أم الجبائي ، أم بشر المريسي ؛ أم الأبيكافي ؟

أم توصون بعقول المتأخرين الذين هذبوا العقليات وعرضوا زبدتها واختاروا لأنفسهم ؛ ولم توصوا بعقول سائر من تقدم ؟ فهذا أفضلهم عندكم محمد بن عمر الرازي ، فأى معقولاته تزنون لنصوص الوحي وأنتم ترون اضطرابه فيها في كتبه أشد الاضطراب ولا يشك على قول ؟

أم ترضون عقول القرامطة والباطنية والاسماعيلية ، أم عقول الاتحادية ؟ فكل هؤلاء وأصناف أضماهم يدعى أن العقل الصريح منه . وأن مخالفه خرجوا عن صريح المقول ، وهذه عقولهم تنادى عليهم ؛ ولولا الإطالة لمرضناها على السامع عقلاً عقلاً ؛ وقد عرضها المعتنون بذكر المقالات . وهذه العقول إنما تفيد الريب والشك والخيرة والجبل المركب . فإذا تعارض النقل وهذه العقول أخذ بالنقل الصحيح ، ورى بهذه العقول تلحقه الأقدام ، وحلت حيث خطها الله وأصحابها .

السابع والخسون : إن أدلة القرآن والسنة نوعان : أحدهما يدل بمجرد الخبر . والثاني يدل بطريق التنبيه على الدليل العقلي . والقرآن يملؤه من ذكر الأدلة العقلية التي هي آيات الله الدالة على ربوبيته ووحديته ؛ وعلمه وقدرته وحكمته وزحمته ؛ فأياته العيانة المشهودة في خلقه تدل على صدق النوع الأول وهو مجرد الخبر ، ولم تتجرد أخباره سبحانه عن آية تدل على صدقها ، بل قد بين لعباده في كتابه . من البراهين الدالة على صدقه وصدق رسوله ما فيه هدى وشفاء .

فقول القائل : إن تلك الأدلة لا تفيد اليقين ، إن أراد به النوع المتضمن لذكر الأدلة العقلية . فهذا من أعظم البهت والوقاحة ، فإن آيات الله التي جعلها أدلة وحججاً على وجوده ووحديته وصفات كماله إن لم تفد يقيناً لم يفد دليل يقيناً بمدلول أبداً ، وإن أراد به النوع الأول بمجرد الخبر فقد أقام الله سبحانه الأدلة القطعية على ثبوته فلم يحل عباده فيه على خبر مجرد لا يستفيدون ثبوته إلا من الخبر المجرد نفسه دون الدليل والدال على صدق الخبر ، وهذا غير الدليل العام الدال على صدقه فيما أخبر به ، بل هو الأدلة المتعددة الدالة على التوحيد وإثبات الصفات والنبوات والمعاد وأصول الإيمان ، فلا تجد كتاباً قد تضمن من البراهين والأدلة العقلية على هذه المطالب ما تضمنه القرآن . فأدلة القطعية عقلية وإن لم تفد اليقين (فبأي حديث بعد الله وآياته يؤمنون ؟)

ففي هذا كسر الطاغوت الأول ، وهو قولهم : إن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين .

كسر الطاغوت الثاني

وهو قولهم : إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم العقل . لأنه لا يمكن الجمع بينهما ولا إبطالهما ؛ ولا يقدم النقل ، لأن العقل أصل النقل ؛ فلو قدمنا عليه النقل لبطل العقل ، وهو أصل النقل ، فإلزام بطلان النقل ، فيلزم من تقديم النقل بطلان العقل والنقل ، فتبين القسم الرابع وهو تقديم العقل .

فهذا الطاغوت أخو ذلك القانون . فهو مبنى على ثلاث مقدمات :

الأولى : ثبوت التعارض بين العقل والنقل . الثانية : انحصار التقسيم في الأقسام الأربعة التي ذكرت فيه . الثالثة : بطلان الأقسام الثلاثة لثبوت ثبوت الرابع . وقد أشفى شيخ الإسلام في هذا الباب بما لا مزيد عليه ؛ وبين بطلان هذه الشبهة وكسر هذا الطاغوت في كتابه الكبير^(١) فنحن نشير إلى كلمات يسيرة هي قطعة من بحره تتضمن كسره ، وذلك يظهر من وجوه .

الوجه الأول : أن هذا التقسيم باطل من أصله ، والتقسيم الصحيح أن يقال : إذا تعارض دليلان سميان أو عقليان ، أو سمعي وعقلي ؛ فإما أن يكونا قطعيين ؛ وإما أن يكونا ظنيين ، وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً . فأما القطعيان فلا يمكن تعارضهما في الأقسام الثلاثة ، لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعياً ، ولو تعارضاً لزم الجمع بين النقيضين . وهذا لا يشك فيه أحد من العقلاء . وإن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً تمين تقديم القطعي سواء كان عقلياً أو سمعياً ، وإن كانا ظنيين صرنا إلى الترجيح ووجب تقديم الراجح منهما . وهذا تقسيم راجع متفق على مضمونه بين العقلاء . فأما آيات التعارض بين الدليل العقلي والسمعي والجزم بتقديم العقلي مطلقاً خطأ واضح معلوم الفساد .

الوجه الثاني : أن قوله إذا تعارض العقل والنقل ، فإما أن يريد به القطعيين فلا نسلم إمكان التعارض ؛ وإما أن يريد به الظنيين فالتقديم للراجح مطلقاً . وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لأنه قطعي لا لأنه عقلي . فلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ وأن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ ، وأن جعل سبب التأخير والاطراد كونه نقلياً خطأ .

الوجه الثالث : قوله إن قدمنا النقل لزم الطعن في أصله . ممنوع . فإن قوله : العقل

أصل النقل ، إما أن يريد به أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر ، وأصل في علمنا بصحته ، فالأول لا يقوله عاقل ، فإنما هو ثابت في نفس الأمر ليس موقوفاً على علمنا به ، فعدم علمنا بالحقائق لا ينافي ثبوتها في نفس الأمر ، فما أخبر به الصادق المصدوق هو ثابت في نفسه سواء علمناه بمقولنا أم لم نعلمه ، وسواء صدقه الناس أو لم يصدقوه ، كما أنه رسول الله حقاً وإن كذبه من كذبه ، كما أن وجود الرب تعالى وثبوت أسمائه وصفاته حق ؛ سواء علمناه بمقولنا أو لم نعلمه ؛ فلا يتوقف ذلك على وجودنا ؛ فضلاً عن علوينا وعقولنا . فالشرح المنزل من عند الله مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا . ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه . فإذا علم العقل ذلك حصل له كمال لم يكن له قبل ذلك ، وإذا فقد كانه ناقصاً جاهلاً .

وأما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل على صحته وهذا هو مراده ؛ فيقال له : أتعنى بالعقل القوة الغريزية التي فينا ؛ أم العلوم المستفادة بتلك الغريزة ؟ فالأول لم يرده ؛ ويمتنع إرادته . لأن تلك الغريزة ليست علماً يمكن معارضته للنقل ، وإن كانت شرطاً في كل علم عقل أو سمعي ، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافياً له . وإن أردت العلم والمعرفة الحاصلة بالعقل ، قيل لك : ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته . فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر . والسمع بصحة السمع غاية يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول من العقلات ، وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ، بل ذلك بالآيات والبراهين الدالة على صدقه . فلم أن جميع المعقولات ليست أصلاً للنقل لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ، ولا بمعنى توقف ثبوته في نفس الأمر عليها ؛ لاسيما وأكثر متكلمي أهل الاثبات كالأشعري في أحد قولي ، وأكثر أصحابه يقولون : إن العلم بصدق الرسول عليه السلام عند ظهور المخبرات الحادثة ضروري ؛ لما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير ، مع أن العلم بصدقه له طرق كثيرة متنوعة ، ويحتمل فإذا كان المنعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه ، لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع . وهذا محمد الله بين واضح . وليس القدح في بعض العقلات قدحاً في جميعها ، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحاً في جميعها . فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبني عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات ، ولا من فساد هذه فساد تلك . فلا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول في الجملة القدح في أصله .

الرابع : أن يقال : إما أن يكون عالماً بصدق الرسول وثبوت ما أخبر به في نفس

الآخر ، وإما أن لا يكون عالماً بذلك . فإن لم يكن عالماً امتنع التعارض عنده ؛ لأن المقول إن كان معلوماً لم يتعارض معلوم ومجهول ، وإن لم يكن معلوماً لم يتعارض مجهولان . وإن كان عالماً بصدق الرسول (ص) امتنع ألا يعلم بثبوت ما أخبر به في نفس الأمر ، إذا علم أنه أخبر به وهو عالم بصدقه لزم ضرورة أن يكون عالماً بثبوت خبره . وإذا كان كذلك استحال أن يقع عنده دليل يعارض ما أخبر به ويكون ذلك المعارض واجب التقديم ، إذ مضمون ذلك أن يقال : لا تعتقد ثبوت ما علمت أنه أخبر به ، لأن هذا الاعتقاد يناقض ما علمت من أن الخبر صادق ؛ وحقيقة ذلك : لا تصدقه في هذا الخبر ، لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه ؛ فيقول : وعدم تصديقي له فيه هو عين اللزام المحذور ، فإذا قيل لي لا تصدقه لئلا يلزم عدم تصديقه كان كما لو قيل كذبه لئلا يلزم تكذيبه . فكذا حال من أمر الناس أن لا يصدقوا الرسول فيما حمله لأنه أخبر به بعد علمهم أنه رسول لئلا يفرض تصديقهم إلى عدم تصديقه . يوضحه :

الوجه الخامس : وهو أن المنهى عنه من قبول هذا الخبر وتصديقه فيه هو عين المحذور ، فيكون واقعاً في المنهى عنه سواء أطاع أو عصى ، ويكون تاركاً للأمر به سواء أطاع أو عصى ، ويكون وقوعه في المخوف المحذور على تقدير الطاعة أجل وأسبق منه على تقدير المعصية ، والمنهى عنه على هذا التقدير هو التصديق ، والمأمور به هو التكذيب . وحيث فلا يجوز النهي عنه سواء كان محذوراً أو لم يكن ؛ فإن لم يكن محذوراً لم يحز أن ينهى عنه ، وإذا كان محذوراً فلا بد منه على التقديرين .

الوجه السادس : أنه إذا قيل له : لا تصدقه في هذا كان أمراً له بما يناقض ما علم به صدقه ، فكان أمراً له بما يوجب أن لا يتقضى شيء من غيره ، فإنه متى جاز كذبه أو غلطه في خبر جوز ذلك في غيره . ولهذا أفضى الأمر بمن سلك هذا الطريق إلى أنهم لا يستفيدون من جهة الرسول (ص) شيئاً من الأمور الخيرية المتعلقة بصفات الرب سبحانه وتعالى وأفعاله ؛ بل ولا باليوم الآخر عند بعضهم ؛ لا اعتقادهم أن هذه الأخبار على ثلاثة أنواع : نوع يجب رده وتكذيبه ، ونوع يجب تأويله وإخراجه عن حقيقته ، ونوع يقر . وليس لهم في ذلك أصل يرجعون إليه . بل يقول : ما أثبتته عقلك فائتبه ؛ وما نفاه عقلك فأنفه ، وهذا يقول : ما أثبتته كشفك فائتبه وما لا فلا . ووجود الرسول عندهم كعدمه في المطالب الإلهية ومعركة الربوبية ، بل على قولهم وأصولهم وجوده أضر من عدمه ، لأنهم لا يستفيدون من جهة علماً بهذا الشأن ، واحتاجوا إلى دفع ما جاء به ، إما بتكذيب ؛ وإما بتأويل ، وإما بأعراض وتوقيض .

فإن قيل : لا يمكن أنه يعلم أنه أخبر بما يتناقض العقل فإنه منزه عن ذلك ومنتهى عليه ذلك . قيل : فهذا إقرار باستحالة معارضة العقل للسمع واستحالة المسئلة ، وعلم أن جميع أخباره لا تناقض العقل .

فقد النقل سالها من مناف واسترحنا من الصداح جميعاً
فإن قيل : بل المعارضة ثابتة بين العقل وبين ما يفهمه ظاهر اللفظ ؛ وليست ثابتة بين العقل وبين نفس ما أخبر به الرسول (ص) ، فالمعارضة ثابتة بين العقل وبين ما يظن أنه دليل وليس بدليل ، أو يكون دليلاً ظنياً لتطرق الظن إلى بعض مقدماته إسناداً أو امتناعاً ؟

قيل : وهذا رفع صورة المسئلة وبحيلها بالكلية ، ويصير صورتها هكذا : إذا تعارض الدليل القول وما ليس بدليل صحيح وجب تقديم العقل ، وهو كلام لا فائدة فيه ولا حاصل له ، وكل عاقل يعلم أن الدليل لا يترك لما ليس بدليل .

ثم يقال : إذا فسرتم الدليل السمعى بما ليس بدليل في نفس الأمر بل اعتقاد دلالة جمل ، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل . فإن كان السمع في نفس الأمر كذلك لكونه خبراً مكذوباً أو صحيحاً ، ولكن ليس فيه ما يدل على معارضة العقل بوجه ، وأيتم التعارض والتقديم بين هذين النوعين فساعدناكم عليه وكنا أسعد بذلك منكم ؛ فإنا أشد منكم نفعاً للأحاديث المكذوبة على رسول الله (ص) وأشد إبطالاً لما تحمله من المعاني الباطلة ؛ وإن كان الدليل السمعى صحيحاً في نفسه ظاهر الدلالة بنفسه على المراد ؛ لم يكن ما عارضه من العقليات الاختياليات فاسدة .

السابع : أن يقال . لو قد عارض العقل للشرع لوجب تقديم الشرع ؛ لأن العقل قد صدق الشرع . ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره ، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ، ولا العلم يصدق الشرع موقوف على كل ما يخبر به العقل . ومعلوم أن هذا المسلك إذا سلك أصح من مسلكهم كما قال بعض أهل الإيمان ، يكفيك من العقل أن يعرفك صدق الرسول ومعاني كلامه ثم يغفل عنك ويستهين ، وقال آخر : العقل سلطان ولي الرسول ثم عزل نفسه ؛ ولأن العقل دل على أن الرسول يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر ، ولأن العقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة ؛ ولا يدل على صدق قضاياء نفسه دلالة عامة ، ولأن العقل يغفل كما يغفل الحس . وأكثر من غلظه بكثير ، فإذا كان حكم الحس من أقوى الأحكام ويعرض فيه من الغلط ما يعرض ؛ فما الظن بالعقل ؟

الثامن - ان الدليل الدال على صحة الشيء أو ثبوته أو عدالته أو قبول قوله لا يجب أن يكون أصلاً ؛ بحيث إذا قدم قول المشهود له والمندول عليه على قوله يلزم إبطاله . وهذا لا يقوله من يدري ما يقول . غاية أن العلم بالدليل أصل العلم بالمندول ، فإذا حصل العلم بالمندول لم يلزم من ذلك تقديم الدليل عليه في كل شيء . فإذا شهد الناس لرجل بأية خبر بالطلب أو التقويم أو القيافة دونهم ؛ ثم تنازع الشهود والمشهود له في ذلك وجب تقديم قول المشهود له . فلو قالوا ، نحن شهدنا لك وزكيناك وبشهادتنا ثبتت أهليتك ؛ فتقديم قولك علينا والرجوع إليك دوننا يقدح في أصل الذي ثبت به قولك ؟ قال لهم . أنتم شهدتم بما علمتم أني أهل لذلك دونكم وإن قولي فيه مقبول دونكم . فلو قدمت أقوالكم على قولي فيما اختلفنا فيه لكان ذلك قدحاً في شهادتكم وعليكم بأنني أعلم منكم وحيثئذ فهذا (وجه تاسع) مستقل بكسر هذا الطاغوت . وهو أن تقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع ، لأن العقل قد شهد للشرع والوحي بأنه أعلم منه ، وأنه لا نسبة له إليه ، وأن نسبة علومه ومعارفه إلى الوحي أقل من خردة بالإضافة إلى جبل ، فلو قدم حكم العقل عليه لكان ذلك قدحاً في شهادته . وإذا بطلت شهادته بطل قبول قوله . فتقديم العقل على الوحي يتضمن القدح فيه وفي الشرع . وهذا ظاهر لا يخاف به . يوضحه .

الوجه العاشر . وهو أن الشرع مأخوذ عن الله بواسطة الرسولين الملك والبشر بينه وبين عباده ؛ مؤيداً بشهادة الآيات وظهور البراهين على ما يوجهه العقل يقتضيه تارة ويستحسنه تارة ويجوزّه تارة ويضعف هن دركه تارة . فلا سبيل له إلى الإحاطة به ، ولا بد له من التسليم له والإقياد لحكمه والأذعان والقبول . وهناك ينقط (لم) ويبطل (كيف) وتزول (هلا) . وتذهب (لو ، وليت) في الريح ، لأن اعتراض المعارض عليه مردود ، واقتراح المقترح ما ظن أنه أولى منهسفه ، وجملة الشريعة مشتملة على أنواع الحكمة علماً وعملاً ، حتى لو جمعت حكم جميع الامم ونسبت إليها لم تكن لها إليها نسبة . وهي متضمنة لأعلى المطالب بأقرب الطرق وأتم البيان . فهي متكفلة بتعريف الخليفة ربها وأظهرها المحسن إليها بأنواع الاحسان بأسمائه وصفاته وأفعاله ، وتعريف الطريق الموصل إلى رضاه .

ويقابل ذلك تعريف حال الداعي إلى الباطل والطرق الموصلة إليه . وحال السالكين تلك الطريق وإلى أين تنتهي بهم . ولهذا قبلها الدول الكاملة أحسن تقبيل بالتسليم

والادعان - ونستدير حولها بحماية حوزتها والذب عن سلطانها - فن ناصر باللغة الشامية - وحام بالعقل الصريح ، وذاب عنه بالبرهان - وبجاهد بالسيف والرمح والسنان - ومفتقه في الحلال والحرام - ومعتن بتفسير القرآن - وحافظ المتون والسنة وأسانيدها - ومفتش عن أحوال رواتها - وناقد لصحيحها من سقيمها - ومعلولها من سليمها

فهذه الشريعة ابتداءها من الله وانتهاؤها إليه - ليس فيها حديث حديد المنجم في تأثيرات الكواكب وحركات الافلاك وهيئاتها ومقادير الاجرام - ولا حديث التريبع والتثليث والتسديس والمقارنة - ولا حديث صاحب الطبيعة الناظر في آثارها - واشتباك الاستفاضات وامتزاجها وقواها - وما يتعلق بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة - وما الفاعل منها وما المتفعل - ولا فيها حديث لمهندس ولا لباحث عن مقادير الاشياء ونقطها وخطوطها ، وسطوحها وأجسامها وأضلاعها وزواياها ومعاطفها ، وما الكرة وما الدائرة والخط المستقيم والمنحنى ؛ ولا فيها هذيان المنطقيين ونحوم في النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام ؛ والمقولات العشر ، والمختلطات والموجبات : الصادر عن رجل مشرك من يونان كان يعبد الاوثان ولا يعرف الرحمن ، ولا يصدق بمعبود الابدان ، ولا ان الله يرسل رسولا يكلامه الى نوع الانسان .

لجعل هؤلاء المعارضون بين العقل والنقل ، عقل هذا الرجل مقياراً على كتب الله المنزل وما أرسل به رسله . فما زكاه منطقته وآلته وقانونه الذي وضعه بعقله قبلوه ، وما لم يركه تركوه .

ولو كانت هذه الأدلة التي أفست عقول هؤلاء صحيحة لكان صاحب الشريعة يقوم شريعته بها ويكملها باستمالتها ، وكان الله تعالى ينبه عليها ويحض على التسك بها .

فيا للمقول . أين الدين من الفلسفة ؟ وأين كلام رب العالمين من آراء اليونان والمجوس وعباد الاصنام والصابئين ؟ والوحي حاكم والعقل محكوم عليه .

فإن قالوا : إنما تقدم العقل الصريح الذي لم يختلف فيه إثنان على نصوص الانبياء ، فقد رموا الانبياء بما هم أبعد الخلق منه . وهو أنهم جاؤا بما يخالف العقل الصريح . هذا وقد شهد الله وكفى بالله شيداً ، وشهد بشهادته الملائكة وأولوا العلم أن طريقة الرسول (ص) هي الطريقة البرهانية المتضمنة للحكمة كما قال تعالى (يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم) وقال تعالى (وانزل الله عليك الكتاب والحكمة وعليك ما لم تكن تعلم) فالطريقة البرهانية هي الواردة بالوحي الناطمة للرشد ، الداعية إلى الخير ، الواعدة لحسن

المُتَّابِ المَبِينَةِ لِحَقَائِقِ الْإِنْبَاءِ ، المعرفة بصفات رب الأرض والسماء . وأن الطريقة التقليدية التخمينية هي المأخوذة من المقدستين والنتيجة والدعوى التي ليس مع أصحابها إلا الرجوع إلى رجل من يوثان وضع بمقله قانوناً يصحح به بزرعه علوم الخسلايق وعقولهم ؛ فلم يستغذ به عاقل تصحيح مسألة واحدة في شيء من علوم بني آدم ؛ بل ما وزن به علم إلا أفسده ، وما برح فيه أحد إلا انسلخ من حقائق الإيمان كاستلاخ القميص عن الإنسان

الحادي عشر : ان الله تعالى قد تجم الدين بنبيه (ص) وكله به ، ولم يحوجه هو ولا أمته بعده إلى عقل ولا نقل سواء . ولا رأى ولا منام . ولا كشف ؛ قال الله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) وأنكر على من لم يكف بالوحي فقال (أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ؟ إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون) ذكر هذا جواباً لطلبهم آية تدل على صدقه ، فأخبر أنه يكفيهم من كل آية . فلو كان ما تضمنه من الأخبار عنه وعن صفاته وأفعاله واليوم الآخر يناقض العقل لم يكن دليلاً على صدقه ؛ فضلاً عن أن يكون كافياً . وسيأتي في الوجه الذي بعد هذا بيان أن تقديم العقل على النقل يبطل كون القرآن آية وبرهاناً على صحة النبوة .

والمقصود أن الله سبحانه تجم الدين وأكله بنبيه (ص) وما بعث به ؛ فلم يحوج أمته إلى سواء . فلو عارضه العقل وكان أولى بالتقديم منه لم يكن كافياً للأمة ولا تاماً في نفسه . وفي مراسيل أبي داود أن رسول الله (ص) رأى بيد عمر ورقة فيها شيء من التوراة فقال : كفى بقوم ضلالة ان تبعوا كتاباً غير كتابهم ، أنزل على نبي غير نبيهم ، فأنزل الله تعالى (أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ؟ إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون) وقال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحسبوك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلووا تسلياً)

فأقسم سبحانه أنا لا تؤمن حتى تحكم رسوله في جميع ما شجر بيننا وتلتص صدورنا لحكمه ، فلا يبقى فيها حرج ، ونسلم لحكمه تسلياً ؛ فلا نعارضه بعقل ولا رأى ، فقد أقسم الله سبحانه نفسه على نفي الإيمان عن هؤلاء الذين يقدمون العقل على ما جاء به الرسول ، وقد شهدوا هم على أنفسهم بأنهم غير مؤمنين بمعناه وإن آمنوا بلفظه .

وقال تعالى (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله) وهذا نص صريح في أن حكم جميع ما تنازعنا فيه مردود إلى الله وحده ؛ فهو الحاكم فيه على لسان رسوله . فلو قدم

حكم العقل على حكمه لم يكن هو الحاكم بكتابه . وقال تعالى (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون) فأمر باتباع الوحي المنزل وحده ونهى عما خالفه ، وأخبر أن كتابه بينة وهدى وشفاء ورحمة ونور مفصلا وبرهانا ؛ وحجة وبيانا . فلو كان في العقل ما يعارضه ويجب تقديمه على القرآن لم يكن فيه شيء من ذلك ، بل كانت هذه الصفات للعقل دونه .

الثاني عشر: أن ما علم بصريح العقل الذي لا يختلف فيه العقلاء لا يتصور أن يعارضه الشرع ألبتة . ومن تأمل ذلك فيما تنازع العقلاء فيه من المسائل الكبار وجد ما خالف النصوص الصريحة الصحيحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها ، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها . فتأمل ذلك في مسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوات والمعاد ، تجد ما يدل عليه صريح العقل لم يخالفه سمع قط ، بل السمع الذي يخالفه إما أن يكون حديثا موضوعا ، أو لا تكون دلالاته مخالفة لما دل عليه العقل . ونحن نعلم قطعاً أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول وإن أخبروا بمجازات العقول ؛ فلا يخبرون بما يحيله العقل .

الثالث عشر: إن الشبهات القادحة في نبوات الانبياء ووجود الرب ومعاد الأبدان؛ التي يسميها أربابها حججا عقلية في كل معارضة للنقل ، وهي أقوى من الشبه التي يدهي النفاة للصفات أنها مقولات خالفت النقل ومن جنسها أو قريب منها كما قيل .

دع الخمر يشربها الفؤاد فإني رأيت أعاه مفتيا عن مكانها
فإن لم يسكنها أو تكنه فإني أخسوها غدته أمه بليانها

وقد أورد صل القدح في النبوات ثمانين شبهة أو أكثر ، وهي كلها عقلية ؛ وأورد على إثبات وجود الصانع سبحانه نحو أربعين شبهة ، وأورد على المعاد مثل ذلك ، والله يعلم أن هذه الشبهة من جنس شبهة نفاة الصفات وعلو الله على خلقه وتكليمه وتكلمه ؛ ورؤيته بالابصار عياناً في الآخرة ، لكن نفقت هذه الشبهة بمجاهة نسبة أربابها إلى الإسلام ؛ وأن القوم يذبون عن دين الله ويزهون الرب عما لا يليق به ؛ ولا فائدة التحقيق القاع هرفيع (١) ولا فرق بين الشبه المعارضة لأصل نبوة الرسول (ص) وبين الشبه المعارضة لما أخبر به .

(١) القاع الأرض الحرة الطين التي لا يخالطها رمل فيشرب ماها وهي مستوية ، وليس فيها تضامن ولا ارتفاع . والهرفيع نبات طيب الريح أغبر إلى الخضرة وله زهرة صفراء وليس له حب ولا شوك . له لسان . وهو مثل يضرب للتشابه .

ومن تأمل هذا وهذا تبين له حقيقة الحال ، وربما وجد الشبه الفادحة في أصل النبوة أكبر من الشبه المعارضة لما أخبر به الرسل .

فنقول لمن قدم المعقول على ما أخبر به الرسول : هل تقدم المعقول المعارض لأصل الرسالة والنبوة وأنت قد أوردته وأجبت عنه بما تعلم أن صدرك لم ينتج له ، فإن تلك الأجوبة مبنية على قواعد قد اضطرب فيها قولك ، فمرة تثبتها ؛ ومرة تنفيها ، ومرة تقف فيها ؟ أم تطرح تلك المعقولات وتشهد بفسادها ؟ فبلاسلكت في المعقولات المعارضة لخبر الرسول ما سلكت في تلك ، فكانت السبيل واحدة ؟ يوضحه :

الوجه الرابع عشر : وهو أن أبواب تلك الشبه إنما استأصلوا على النفاة المجهمة بما ساعدوهم عليه من تلك الشبه ، وقالوا : كيف يكون رزقولا صادقا من يخبر بما يخالف صريح العقل ؛ وأنتم قد سلتم لنا ذلك وساعدتمونا عليه ؟ وهو أن أصانع العالم لا يختص بمكان ، ولا يتكلم ؛ ولا يرى ؛ ولا يشار إليه ، ولا يقتل من مكان إلى مكان ، ولا يحلله الحوادث ، ولا له وجه ، ولا يد ولا أصبع ، ولا سمع ، ولا بصر ؛ ولا علم ؛ ولا حياة ؛ ولا قدرة زائدة على مجرد ذاته . ومن أصولنا وأصولكم إنه لم يقم بذاته فعل ولا وصف ؛ ولا حركة ، ولا استواء ، ولا نزول ؛ ولا غضب ولا رضى ، فضلا عن الفرح والضحك . ونحن وأنتم متفقون في نفس الامر أنه لم يتكلم بهذا القرآن ولا بالنبوة ولا بالانجيل وإنما ذلك كلام شيء منه باذنه عندهم وبواسطة العقل الفعال عندنا . ونحن وأنتم متفقون على أنه لم يره أحد ، ولا رآه ؛ ولا يسمع كلامه أحد ، وأن هذا محال ، فهو عندنا وعندكم بمنزلة كونه يأكل ويشرب وينام . فعند التحقيق نحن وأنتم متفقون على الأصول والقواعد التي نفت هذه الأمور ، وهي بعينها تنفي صحة نبوة من أخبر بها ، فكيف يمكن أن يصدق من جاء بها . وقد افرقتم معنا بأن العقل يدفع خبره ويرده ؟ فما للحرب بيننا وبينكم وجه . فكما تساعدنا نحن وإياكم على إبطال هذه الاخبار التي عارضت صريح العقل ؛ فساعدونا على إبطال الأصل بنفس ما اتفقنا جميعاً على إبطال الأدلة الثقلية به

فانظر هذا الإجماع . ما ألصقه . والنسب ما أقرب . وإذا أردت أن تعرف حقيقة الحال فانظر حالهم مع هؤلاء الزنادقة في رددهم عليهم وبحوشهم معهم ، وخضوعهم لهم فيها الخامس عشر : أن الرجل إما أن يكون مقراً بالرسول أو لا . فإن كان منكراً فالسلام معه في إثبات النبوة . فلا وجه للكلام معه في تعارض العقل والنقل . فإن تعارضهما فرع الاقرار بصحة كل واحد منهما لو تجرد عن المعارض . وإن كان مقراً

بالرسالة فالسلام معه في مقامات: أحدها صدق الرسول (ص) فيما أخبر به ، فإن أنكر ذلك أنكر الرسالة والنبوة . وإن زعم أنه مقر بها ، وأن الرسل خاطبوا الجمهور بخلاف الحق تقريباً لأنهم ، ومضمون هذا أنهم كذبوا للصحة . وهذه حقيقة قول هؤلاء . وهو عندهم كذب حسن . وإن أقر بأنه صادق فيما أخبر به ، فالسلام معه في المقام الثاني ، وهو أنه هل يقر بأنه أخبر به أو لا يقر به . فإن لم يقر به جهلاً عرف ذلك بما يعرف به أنه دعا إلى الله وحارب أعداءه ، فإن أصر على إنكار ذلك فقد أنكر الأمور الضرورية كوجود بغداد ومكة .

وإن أقر أنه أخبر بذلك فالسلام معه في المقام الثالث . وهو أنه هل أراد ما دل عليه كلامه ولفظه أو أراد خلافه ؟ فإن ادعى أنه أراد فالسلام معه في المقام الرابع ، وهو أن هذا المراد هل هو حقيقة في نفسه أم باطل ؛ فإن كان حقاً لم يتصور أن يعارضه دليل على البتة ؛ وإن كان باطلاً انتقلنا معه إلى مقام خامس ، وهو أنه هل يعلم الحق في نفس الأمر أو لا يعلمه ؟ فإن قال : لم يكن طاملاً به فقد نسب إلى الجهل ، وإن قال : كان طاملاً به انتقلنا معه إلى مقام سادس . وهو أنه هل يمكن التمييز والإنصاح عن الحق كما فطم أنتم بوعظكم ، أم لم يكن ذلك ممكناً ؟ فإن لم يكن ذلك ممكناً له كان تمييزاً له عن أمر قدر عليه أفراخ الفلاسفة وتلامذة اليهود ، وأوقاف المعتزلة والجمهية . وإن كان ممكناً له ولم يفعل كان ذلك غشاً لآمنته ، وتورطاً لها في الجهل باقة وأسمائه وصفاته ؛ واعتقاد ما لا يليق بمظلمته فيه ؛ وإن الجمهية وأفراخ الصابئة واليونان زهوا الله عما لا يليق به ، وتكلموا بالحق الذي كتبه الرسول . وهذا أمر لا يحيد لكم عنه . فاختاروا أي قسم شق من هذه الأقسام . والظاهر أنكم متنازعون في الاختيار ، وإن عقلاءكم يختارون أن الرسول (ص) كان يعرف الحق في خلاف ما أخبر به ؛ وأنه كان قادراً على التمييز عنه ولكن ترك ذلك خشية التنفير . مخاطب الناس خطاباً جمهورياً بما يناسب عقولهم بما الأمر بخلافه . وهذا أحسن أقوالكم إذا آمنتم بالرسول وأقرتم بما جاء به .

السادس عشر : أن طرق العلم ثلاثة : الحس - والعقل - والتركيب منها . فالعلوم ثلاثة أقسام - أحدها - ما يعلم بالعقل - والثاني - ما يعلم بالسمع - والثالث - ما يعلم بالعقل والسمع - وكل منها ينقسم إلى ضروري ونظري - وإلى معلوم ومظنون وموهم - فليس كل ما يحكم به العقل يكون علماً - بل قد يكون ظناً أو زعماً - كما أن ما يدركه السمع والبصر كذلك - فلا بد من حاكم يفصل بين هذه الأنواع - فإذا اتفق العقل والسمع

أو العقل والحس على قضية كانت معلومة يقينية . وإذا انفرد بها الحس عن العقل كانت وهمية ؛ كما ذكر من أغلاط الحس في رؤية المتحرك أشد الحركة وأسرعها ساكننا ، والساكن متحركاً ؛ والواحد اثنين ، والاثنين واحداً ، والعظيم الجرم صغيراً ؛ والصغير كبيراً ، والنقطة دائرة ؛ وأمثال ذلك . وهذه الأمور يجزم بطلانها لتفرد الحس بها عن العقل .

وكذلك حكم السمع قد يكون كاذباً ، وقد يكون صادقاً ؛ ضرورة ونظراً . وقد يكون ظنياً ، فإذا قارنه العقل كان حكمه علمياً ضرورياً ونظرياً ، كالعلم بمخبر الأخبار المتواترة . فانه حصل بواسطة السمع والعقل . فإن السمع أدى إلى العقل ما سمعه من ذلك ، والعقل حكم بأن المخبرين لا يمكن تواطؤهم على الكذب فأقاده علمياً ضرورياً أو نظرياً على الاختلاف في ذلك بوجود المخبر به ، والنزاع في كونه ضرورياً أو نظرياً لا فائدة فيه . وكذلك الوهم يدرك أموراً لا يدرك حقيقة هي أم باطلة ، فيردها إلى العقل الصريح ، فأصححه منها قبله ، وما حكم ببطلانه رده . فهذا أصل يجب الاعتبار به ، وبه يعرف الصحيح من الفاسد .

إذا عرف هذا فمعلوم أن السمع الذي دل العقل على صحته أصح من السمع الذي لم يشهد له عقل . ولهذا كان الخبر المتواتر أعرف عند العقل من الأحاد . وما ذاك إلا لأن دلالة العقل قد قامت على أن المخبرين لا يتواطئون على الكذب ، وإن كان الذي أخبروا به مخالف لما اعتاده الخبر وألفه وعرفه ، فلا نجد محيداً عن تصديقهم ، والدلالة العقلية البرهانية على صدق الرسل أضعاف الأدلة الدالة على صدق المخبرين خبر التواتر . فإن أولئك لم يتم على صدق كل واحد منهم دليل ، ولكن اجتاعهم على الخبر دليل على صدقهم ، والرسل عليهم الصلاة والسلام قد قامت البراهين اليقينية على صدق كل فرد فرد منهم فقد اتفقت كلتهم وتواطأت أخبارهم على إثبات العلو والوقفة لله تعالى ، وأنه تعالى فوق عرشه ، فوق سمواته بائن من خلقه ، وأنه مكلم متكلم أمرناه يرضى ويغضب ، ويثيب ويعاقب ، ويحب ويبغض ، فأقاد خبرهم العلم بالخبر عنه أعظم من الأخبار المتواترة لخبرها . فإن الأخبار المتواترة مستندة إلى حس قد يغلط ؛ وأخبار الأنبياء مستندة إلى وحى لا يغلط ؛ فالقدح فيها بالعقل من جففس شبه السوفسطائية القاذحة في الحس والعقل . ولو التفتنا إلى كل شبهة يعارض بها الدليل القطعي لم يبق لنا وثوق بشيء نعلمه بحس أو عقل أو بها . بوضحه :

الوجه السابع عشر : أن المعلومات المعانية التي لا تدرك إلا بالخبر أضعاف أضعاف المعلومات التي تدرك بالحس والعقل ، بل لا نسبة بينهما بوجه من الوجوه ، ولهذا كان إدراك السمع أعم وأشمل من إدراك البصر ، فإنه يدرك الأمور المعدومة والموجودة والحاضرة والغائبة ، والمعلومات التي لا تدرك بالحس . وهذا حجة من فضائل السمع على البصر ، ورجح آخرون البصر بقوة ادراكه وجزمه بأنه يدركه ، وبُعضه من الغلط . وفصل النزاع بينهما ان ما يدرك بالسمع أعم وأشمل ، وما يدرك بالبصر أتم وأكمل .

والمقصود ان الأمور الغائبة عن الحس نسبة المحسوس إليها كقطرة من بحر ، ولا سبيل إلى العلم بها إلا بالخبر الصادق ، وقد اصطفى الله من خلقه أنبياء أنبأهم من أنباء النبي بما يشاء ؛ وأطلعهم منها على ما لم يطلع عليه غيرهم كما قال تعالى (ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليعلمكم على النبي ولكن الله يمتحن من رسله من يشاء) وقال تعالى (عالم النبي فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً) وقال تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس إن الله سميع بصير) فهو سبحانه يصطفى من يطلعهم من أنباء الغيب على ما لم يطلع عليه غيره . وكذلك سمي (نبياً) من الإنبياء ؛ وهو الإخبار ؛ لأنه خبر من جهة الله وخبر عنه . فهو منبأ ؛ ومنه . وليس كل ما أخبر به الانبياء يمكن معرفته بدون خبرهم بل ولا أكثره . ولهذا كان أكمل الأمم حلماً أتباع الرسل وإن كان غيرهم أحذق منهم في علم النجوم والهندسة ، وعلم الحكم المتصل والمنفصل ، وعلم النبض والقارورة والأبوال ومعرفة قوامها ، ونحوها من العلوم التي لما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم بها وآثروها على علوم الرسل . وهي كما قال الواقفي على نهاياتها ، ظنون كاذبة ، وان بعض الظن اثم ، وهي علوم غير نافعة . فنمود بالله من علم لا ينفع ؛ وان نفعنا فنفعها بالنسبة إلى علوم الانبياء . كنفع العيش العاجل بالنسبة إلى الآخرة ودوامها .

فليس العلم في الحقيقة إلا ما أخبرت به الرسل عن الله عز وجل طلباً وخبراً ، فهو العلم المزكي للنفوس المسكّل للفطر ، المصحح للعقول الذي خصه الله باسم العلم ، وسمى ما عارضه ظناً لا يفتي من الحق شيئاً وخرساً وكذباً فقال تعالى (فن حاجلك فيه من بعد ما جاءك من العلم) وشهد لاهله أنهم أولو العلم فقال سبحانه وتعالى (وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث) وقال تعالى (شهد الله انه لا إله

إلا هو والملائكة وأرلوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم (والمراد بهم أولوا العلم بما أنزله على رسله ليس المراد بهم أولى العلم بالمنطق والفلسفة وفروعها ، وقال تعالى (ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى إليك وحيه وقل رب زدنى علماً) فاعلم الذى أمره باستزادته هو علم الوحي لا علم الكلام والفلسفة ، وقال تعالى (لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه) أى أنزله وفيه عنه الذى لا يعلمه البشر ، فالإله للمصاحبة مثل قوله (فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله) أى أنزل وفيه علم الله ، وذلك من أعظم البراهين على صدق نبوة من جاء به .

ولم يصنع شيئاً من قال : أن المعنى أنزله وهو يعلم . وهذا وإن كان حقاً فإن الله يعلم كل شيء فليس فى ذلك دليل وبرهان على صحة الدهوى ، فإن الله يعلم الحق والباطل بخلاف ما إذا كان المعنى أنزله متضمناً لعلمه الذى لا يعلمه غيره إلا من أطلعه الله وأعلمه به ؛ فإن هذا من أعظم أعلام النبوة والرسالة . وقال فيما عارضه من الشبه الفاسدة التى يسميها أربابها قواطع عقلية (إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يبنى على الحق شيئاً) وقال تعالى (إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون) وقال لمن أنكر المعاد بقوله (وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون) والظن الذى أثبتته سبحانه للمعارضين نصوص الوحي بمقولهم ليس هو الاعتقاد الراجح بل هو أكذب الحديث وقال (قتل الخراصون الذين هم فى غمرة ساهون)

وأنت إذا تأملت ما عند هؤلاء المعارضين لنصوص الانبياء بمقولهم رأيت كله خرساً ، وعلت أنهم هم الخراصون ، وإن العلم فى الحقيقة ما نزل به الوحي على الانبياء والمرسلين ؛ وهو الذى أقام الله به حججه ، وهدى به أنبياءه ورسله وأتباعهم وأئمة عليهم فقال (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) وقال تعالى (وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعطاه ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً) وقال تعالى (لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة — الآية) فهذه النعمة والبركة إنما هى لمن عرف أن ما جاء به الرسول وأخبر به عز وجل عن صفاته وأفعاله هو الحق كما أخبر به ، لا كمن زعم أن ذلك مخالف لصريح العقل ، وإن العقول مقدمة عليه . والله المستعان .

الثامن عشر : ان العقل تحت حجب الشرع فيما يطلبه ويأمر به وفيما يحكم به ويحظر عنه . فهو محجور عليه في الطلب والخبر . وكا أن من عارض أمر الرسل بعقله لم يؤمن بهم وبما جاءوا به ؛ فكذلك من عارض خبرهم بعقله . ولا فرق بين الأمرين أصلاً . يوضحه ان الله سبحانه حكى عن الكفار معارضة أمره بمقولهم كما حكى عنهم معارضة خبره بمقولهم . أما الاول ففي قوله (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ؛ ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا) فعارضوا تحريمه للربا بمقولهم التي سوت بين الربا والبيع . فهذا معارضة النص بالرأى . ونظير ذلك ما عارضوا به تحريم الميتة من قياسها على الذكاة وقالوا : تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله . وفي ذلك أنزل الله (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوك وإن أطمعنهم وإنكم لمشركون) وعارضوا أمره بتحويل القبلة وقالوا : إن كانت القبلة الأولى حقاً فقد تركت الحق . وإن كانت باطلاً فقد كنت على باطل . وإمام هؤلاء شيخ الطريقة إبليس عدو الله ، فإنه أول من عارض أمر الله بعقله ، وزعم أن العقل يقتضى خلافه .

وأما الثاني وهو معارضة خبره بالعقل فكما حكى الله سبحانه عن منكري المعاد (وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه ، قال من يحيي العظام وهي رميم) وأخبر سبحانه أنهم عارضوا ما أخبر به من التوحيد بمقولهم ، وعارضوا إخباره عن النبوات بمقولهم ؛ وعارضوا بعض الأمثال التي ضربها بمقولهم ، وعارضوا أدلة نبوة رسوله ﷺ بمقولهم فقالوا (لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ؟) وأنت إذا صفت هذه المعارضة صوغاً مزخرفاً وجدتها من جنس معارضة المعقول للمعقول .

وكذلك قولهم (ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ؛ لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً . أو يلقى إليه كز أو تكون له جنة يأكل منها ؟) أى لو كان رسولاً لحاقق السموات والأرض لنا أحوجه أن يمشى بيننا في الأسواق في المعيشة ؛ ولاغناء عن أكل الطعام ؛ ولا رسل معه ملكاً من الملائكة أو ألقى إليه كزاً ينفيه عن طلب الكسب .

وعارضوا شرعه ودينه الذي شرعه لهم على لسان رسوله وتوحيده بمعارضة عقلية ، واستندوا فيها إلى القدر . فقال تعالى (يقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباءنا ولا حرمنا من شيء ؛ كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا) قل هل

عندكم من علم فتعرجوه لنا ؟ إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا خرون . قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) وحكى مثل هذه المعارضة في سورة النحل ، وفي سورة الزخرف ، وإذا تأملتها حتى تأمل رأيها أقوى بكثير من معارضة آيات الصفات بمقولهم ؛ فإن إخوانهم عارضوا بمشبهة الله للصفات والمشبهة ثابتة في نفس الأمر ، والنفاة عارضوا بأصول فاسدة هم وضعوها من تلقاء أنفسهم ، أو تلقوها عن أعداء الرسل من الصابئة والمجوس والفلاسفة ، وهي خيالات فاسدة .

وبالجمله فمعارضة أمر الرسل أو خبرهم بالمعقولات إنما هي طريقة الكفار . فهم سلف الخلق بسبهم ، فليس السلف والخلف . ومن تأمل معارضة المشركين للرسل بالعقول وجدها أقوى من معارضة الجهمية والنفاة لخبرهم عن الله وصفاته وعلوه على خلقه ، وتكليمه لملائكته ورسله بمقولهم . فإن كانت تلك المعارضة باطلة فهذه أبطل وأبطل . وإن صححت هذه المعارضة فذلك أولى بالصحة منها . وهذا لا يحيد لهم عنه . يوضحه :

التاسع عشر : أن القرآن مملوء من ذكر الصفات والعلو على الخلق والاستواء على العرش ، وتكليم الله وتكليمه للرسل ؛ واثبات الوجه واليدين والسمع والبصر ، والحياة والمحبة والغضب والرضا للرب سبحانه ، وهذا عند النفاة مثل وصفه بالأكمل والشرب والجوع والعطش والنوم ، كل ذلك مستحيل عليه ، ومعلوم أن أخبار الرسل بما هو مستحيل عليه تعالى من أعظم المنفريات عنه ، ومعارضته فيه أسهل من معارضته فيما عداه ؛ ولم يعارضه أعداؤه في حرف واحد من هذا الباب مع حرصهم على معارضته بكل ما يقدرون عليه . فهلا عارضوه بما عارضته به الجهمية والنفاة ، وقالوا قد أخبرتنا بما يخالف العقل الصريح ، فكيف يمكننا تصديقك ؟ بل كان القوم على شركهم وضلالهم أعرف بالله وصفاته من النفاة والجهمية ، وأقرب إلى إثبات الاسماء والصفات والقدر والمشيئة والفعل من شيوخ هؤلاء الفلاسفة وأتباعهم من السينائية والفارابية والطوسية (١) المشركون : أن دلالة السمع على مدلوله متفق عليها بين العقلاء وإن اختلفوا في جهتها هل هي ظنية أو قطعية ؟ وأرادت الرسل لإفهام مدلولها واعتقاد ثبوتها ؛ أم أرادت الرسل لإفهام غيرها وتأويل تلك الأدلة وصرافها عن ظاهرها ؟ فلا نزاع بين العقلاء في دلالتها على مدلولها . ثم قال أتباع الرسل : مدلولها ثابت في الأمر وفي الإرادة ، وقالت النفاة أصحاب

(١) نسبة إلى ابن سينا وأبي نصر الفارابي ، ونصير الدين الطوسي ، وكلهم من رؤسाम المتفلسفة .

التأويل: مدلولها منتف في الأمر وفي بعض الإرادة. وقال أصحاب التخييل: مدلولها ثابت في الإرادة منتف في الأمر. وأما دلالة ما عارضها من العقليات على مدلوله فلم يتفق أربابها على دليل واحد منها، بل كل طائفة منهم تقول في أدلة خصومها: إن العقل يدل على فسادها لا على صحتها. وأهل السمع مع كل طائفة في دلالة العقل على فساد قول تلك الطائفة الأخرى المخالفة للسمع. فكل طائفة تدعى فساد قول خصومها بالعقل، يصدقهم أهل السمع على ذلك، ولكن يكذبونهم في دعواهم صحة قولهم بالعقل.

فقد تضمنت دعوى الطوائف فساد ما يفهم العقل بشهادة بعضهم على بعض، وشهادة أهل الرأى والسمع معهم. ولا يقال: هذا يتقلب عليكم باتفاق شهادة الفرق كلها على بطلان ما دل عليه السمع وإن اختلفوا في انفسهم. لأن المطلوب أنهم كلهم متفقون على أن السمع دل على الالبات، ولم يتفقوا على أن العقل دل على نقيضه؛ فيمتنع تقديم الدلالة التي لم يتفق عليها على الدلالة المتفق عليها. وهو المطلوب.

الحادى والعشرون: أن الأمور السمعية التي يقال إن العقل عارضها كإثبات علو الله على خلقه؛ واستوائه على عرشه، وتكليمه؛ ورؤية العباد له في الآخرة؛ وإثبات الصفات له، هي مما علم بالاضطرار أن الرسول جاء بها، وعلم بالاضطرار صحة نبوته ورسالته، وما علم بالاضطرار امتنع أن يقوم على بطلانه دليل وامتنع أن يكون له معارض صحيح. لأنه لو قام على بطلانه دليل لم ينق لنا وثوق بمعلوم أصلاً لا حصى ولا عقل. وهذا يبطل حقيقة الانسانية؛ بل حقيقة الحيوانية المشتركة بين الحيوانات. فإن لها تميزاً وإدراكاً للحقائق بحسبها. وهذا الوجه في غاية الظهور، غنى بنفسه عن التأمل. وهو مبنى على مقدمتين قطعتين: إحداهما أن الرسول أخبر عن الله بذلك. والثانية أنه صادق في أى المقدمتين يقدح المعارض بين العقل والنقل؟

الثاني والعشرون: أن دليل العقل هو إخباره عن الذى خلقه وفطره أنه وضع فيه ذلك وعلمه إياه وأرشده إليه، وذلك السمع هو الخبر عن الله أنه قال ذلك وتكلم به وأوحاه وعرف به الرسول، فأمره أن يعرف الأمر ويخبر به، ولا يكون أحدهما صحيحاً حتى يكون الآخر مطابقاً لخبره، وأن الأمر ما أخبر به، وحينئذ فقد شهد العقل لخبر الرسول بأنه صدق وحق، فعملنا مطابقته لخبره بجميع الأمرين، بخبر الرسول به وشهادة العقل الصريح بأنه لا يكذب في خبره، وأما خبر العقل عن الله بما يصاد ذلك بأن الله وضع فيه ذلك وعلمه إياه فلم يشهد له الرسول بصحة هذا الخبر، بل شهد ببطلانه

فليس معه إلا شهادته لنفسه بأنه صادق فيما أخبر به ، فكيف تقبل شهادته لنفسه مع
هدم شهادة الرسول ، فكيف مع تكذيبه إياه ؟ فكيف مع تكذيب العقل الصريح
المؤيد بنور الوحي ، فكيف مع اختلاف سائر أصحابه وتكاذبهم وتناقضهم ؟
يزيده إضاحاً :

الثالث والعشرون : وهو أن الأدلة السمعية نوعان : نوع دل بطريق التنبيه والإرشاد
على الدليل العقلي ، فهو عقلي سمعي . فن هذا غالب أدلة النبوة والمعاد والصفاء والتوحيد
وما لا يقوم التنبيه على الدليل العقلي منه فهو يسير جداً . وإذا تدبرت القرآن رأيت هذا
أغلب النوعين عليه ؛ وهذا النوع يتمتع أن يقوم دليل صحيح على معارضته لاستلزامه
مدلوله ، وانتقال الذهن فيه من الدليل إلى المدلول ضرورة . وهو أصل النوع الثاني الدال
بمجرد الخبر . والقدح في النوعين بالعقل يتمتع بالضرورة : أما الأول فلما تقدم . وأما
الثاني فلاستلزام القدح فيه : القدح في العقل الذي أثبتته ؛ وإذا بطل العقل الذي أثبت
السمع بطل ما عارضه من العقليات كما تقدم تقريره . يوضحه :

الوجه الرابع والعشرون . انه ليس في القرآن صفة إلا وقد دل العقل الصريح على
إثباتها لله تعالى ؛ فقد تواطأ عليها دليل العقل والسمع . فلا يمكن أن يعارض ثبوتها
دليل صحيح أثبت ، لا عقل ولا سمعي . بل إن كان المعارض سمعياً كان كذباً مفترى
أو بما أخطأ المعارض به في فهمه . وإن كان عقلياً فهي شبهة خيالية

واعلم أن هذه دعوى عظيمة ينكرها كل جهنمي وناف وفيلسوف ، ويعرفها من
نور الله قلبه بالإيمان وبأشرفه معرفة الذي دعاه إليه الرسل ؛ وأقرت به الفطر ،
وشهدت به العقول الصحيحة المستقيمة لا المنكوسة المركوسة . وقد نبه سبحانه في كتابه
على ذلك في غير موضع ، وبين أن ما وصف به نفسه هو البكال الذي لا يستحق سواه ،
لجأه جاحد لكمال الرب تعالى . فإنه تمدح بكل صفة وصف بها نفسه وأثنى بها على
نفسه ، ومجد بها نفسه ، وحمد بها نفسه . فذكرها سبحانه على وجه المدح له والتعظيم
والتمجيد ، وتعرف بها إلى عبادته ليعرفوا كماله ومجده وعظمته وجلاله . وكثيراً ما يذكرها
عند ذكر آياتهم التي أعبدوها من دونه .

فذكر سبحانه من صفات كماله وعلوه على عرشه وتكلمه وتكليمه وإحاطة علمه ونفوذ مشيئته
ما هو مستغنى عن آياتهم . فيكون ذلك من أدل دليل على بطلان إلهيتها وفساد عبادتها .
ويذكر ذلك عند دعوته عباده إلى ذكره وشكره وعبادته ؛ فيذكر لهم من أوصاف كماله

ونعوت جلاله ما يجدون قلوبهم إلى المبادرة إلى دعوته والمشاركة إلى طاعته ؛ ويذكر صفاته لهم عند ترغيبهم وترهيبهم لتعرف القلوب من تخافه وترجوه . ويذكر صفاته أيضاً عند أحكامه وأوامره ونواهيه . فقل ان تجمد آية حكم من أحكام المكلفين الا وهي عتمة بصفة من صفاته أو صفتين . وقد يذكر الصفة في أول الآية ووسطها وآخرها كقوله (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير) ويذكر صفاته عند سؤال عباده لرسوله ﷺ عنه . ويذكرها عند سؤالهم له عن أحكامه ، حتى إن الصلاة لا تنعقد إلا بذكر أسمائه وصفاته ، فذكر أسمائه وصفاته روحها وسرها ، يصحبها من أولها إلى آخرها وإنما أمر بألفها ليذكر بأسمائه وصفاته ، وأمر عباده أن يستلوه بأسمائه وصفاته ، ففتح لهم باب الدعاء رغباً ورهباً ليذكره الداعي بأسمائه وصفاته فيتوسل إليه بها ، ولهذا كان أفضل الدعاء ما توسل فيه الداعي إليه بأسمائه وصفاته .

قال الله تعالى (والله الأسماء الحسنى فادعوه بها) وكان اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين : آية الكرسي ، وفاتحة آل عمران . لاشتياهما على صفة الحياة المضمحة لجميع الصفات ، وصفة القيومية المتضمنة لجميع الأفعال . ولهذا كانت سيدة آي القرآن وأفضلها . ولهذا كانت سورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن لأنها أخلصت الأخبار عن الرب تعالى وصفاته دون خلقه وأحكامه ونوابه وعقابه . وسمع النبي ﷺ رجلاً يدعو « اللهم إني أسألك بأنك أنت الله الذي لا إله إلا أنت المنان بديع السموات والأرض يا ذا الجلال والإكرام ، يا حي يا قيوم ، وسمع آخر يقول « اللهم إني أسألك بأنني أشهد أنك أنت الله الذي لا إله إلا أنت الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد » فقال لأحدهما : لقد سألت الله باسمه الأعظم الذي إذا دُعِيَ به أجاب ؛ وإذا سئل به أعطى ، وقال للآخر : سل تعطه ، وذلك لما تضمنه هذا الدعاء من أسماء الرب وصفاته .

وفي الحديث الصحيح عنه (ص) أنه قال : ما أصاب عبد قط م ولا حزن ؛ فقال : اللهم إني عبدك ابن عبدك ابن أمك . ناصيتي بيدك ماض في حكمك ، عدل في قضاؤك ، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ؛ وأنزلته في كتابك ، أو علمته أحد من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ، ونور صدري ؛ وجلاء حزني وذهاب همي وغمي ؛ إلا أذهب الله همه وأبدله مكانه فرحاً ، قالوا أفلا تعلمين يا رسول الله ؟ قال : بل ، يفغى لمن سمعن أن يتعلمن .

وقد نبه سبحانه على إثبات صفاته وأفعاله بطريق المقول . فاستيقظت لتثنيته العقول الحية ، واستمرت على زنادها العقول الميتة ؛ فقال في صفة العلم : ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ، فتأمل صحة هذا الدليل مع غاية إيجاز لفظه واختصاره . وقال (أفن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون ؟) فما أصح هذا الدليل وما أوجزه . وقال تعالى في صفة الكلام (واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار لم يرو أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً) . نبه بهذا الدليل على أن من لا يكلم ولا يهدي لا يصلح أن يكون إلهاً . وكذلك قوله في الآية الأخرى عن العجل : أفلا يرون أن لا يرجع إليهم قولا . ولا يملك لهم ضرراً ولا نفعاً ؟ . لجعل امتناع صفة الكلام والتكليم وعدم ملك الضر والنفع دليلاً على عدم الإلهية . وهذا دليل عقلي سمعي على أن الإله لا بد أن يكلم ويتكلم ويملك لعباده الضر والنفع وإلا لم يكن إلهاً .

وقال تعالى (ألم نجعل له عينين ، ولساناً وشفقتين ، وهديناه النجدين ؟) . نبه بهذا الدليل العقلي القاطع أن الذي جعلك تتصرف وتتكلم وتعلم أولى أن يكون بصيراً متكاملاً عالماً . وأي دليل عقلي قطعي أقوى من هذا وأبين وأقرب إلى القول ؟

وقال تعالى في آية المشركين المعطلين : ألهم أرجل يمشون بها ، أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبحرون بها ، أم لهم أذان يسمعون بها ؟ . لجعل سبحانه عدم البطش والسمع والمشي والبصر لهم ، دليلاً على عدم إلهية من عدت منه هذه الصفات . وقد وصف الله سبحانه نفسه بصفة أوثانهم وبضد ما وصفه به المعطلة والجهمية . فوصف نفسه بالسمع والبصر والفعل باليدين والجمي والأتيان . وذكر ضد صفات الاصنام التي جعل امتناع هذه الصفات فيها دليلاً على عدم إلهيتها .

فتأمل آيات التوحيد والصفات في القرآن على كثرتها وتقنتها واتساعها وتنوعها ، تجمدها كلها قد أثبتت الكمال للوصوف بها وأنه المتفرد بذلك الكمال ، فليس له فيه شبيه ولا مثيل ، وأي دليل في العقل أوضح من إثبات الكمال المطلق لخالق هذا العالم ومدبره ومملك السموات والأرض وقبومهما ؟ فإذا لم يكن في العقل إثبات جميع الكمال له فأى قضية تصح في العقل بعد هذا ؟ ومن شك في أن حفة السمع والبصر والكلام والحياة والارادة والقدرة والغضب والرضى والفرح والرحمة كال فهو عن سلب خاصة الإنسانية وانسلخ من العقل . بل من شك أن إثبات الوجه واليدين وما انتهت لنفسه معهما كال فهو مصاب في عقله .

ومن شك أن كونه يفعل باختياره ماشاء وبشككم إذا شاء ، وينزل إلى حيث يشاء ،
 ويحيى إلى حيث شاء غير كمال فهو جاهل بالكمال . والمجادعنده أكل من الحى الذى يقوم
 به الأفعال الاختيارية ؛ كما أن عند الجهمى أن الفاعل لصفات الكمال أكل من الموصوف
 بهما ، كما أن عند أستاذهما وشيخهما الفيلسوف أن من لا يسمع ولا يبصر ولا يعلم ولا
 له حياة ولا قدرة ولا ارادة ؛ ولا فصل ولا كلام ، ولا يرسل رسولا ، ولا ينزل
 كتابا ، ولا يتصرف فى هذا العالم بتحويل وتغيير وإزالة ونقل وإماتة وإحياء ، أكل
 من يتصف بذلك . فهؤلاء كلهم قد خالفوا صريح المعقول ، وسلبوا الكمال عن هوأحق
 بالكمال من كل ما سواه . ولم يكفهم ذلك حتى جعلوا الكمال نقصاً .

فتأمل نسبتهم الباطلة التى عارضوا بها الوحى هل تصادم هذا الدليل الدال على إثبات
 الصفات والأفعال للرب سبحانه ثم اختر لنفسك بعد ما شئت . وهذا قطرة من بحر
 نبينا عليه تفيها يعلم به اللبيب ما وراه . وإلا فلو أعطينا هذا الموضع حق ، وهيبات
 أن نصل إلى ذلك ، لكننا عدة أسفار . وكذا كل وجه من هذه الوجوه فإنه لو بسط
 وفصل لاحتمل سفرأ وأكثر . والله المستعان وبه التوفيق .

الخامس والعشرون : أن غاية ما يقضى إليه من ادعى معارضة العقل للوحى أحد
 أمور أربعة لا بد له منها : إما تكذيبها وجعلها ، وإما اعتقاد أن الرسل غاطبوا الخلق
 خطأ بجهوراً لا حقيقة له ، وإما أرادوا منهم التخيل وضرب الأمثال . وإما اعتقاد
 أن المراد تأويلها وصرفها عن حقائقها بالمجازات والاستعارات . وإما الإعراض عنها
 وعن فهمها وتدبرها ، واعتقاد أنه لا يعلم ما أريد بها إلا الله . فهذه أربع مقامات ، وقد
 ذهب إلى كل مقام منها طوائف من بنى آدم .

المقام الاول مقام التكذيب . وهؤلاء استراحوا من كلفة النصوص والوقوع فى التشبيه
 والتجسيم ؛ وغلطوا بركة الاسلام من أعناقهم .

المقام الثانى مقام أهل التخيل ، قالوا : إن الرسل لم يمكنهم غاطبة الخلق بالحق فى
 نفس الأمر ، فغاطبهم بما يخيل إليهم ، وضربوا لهم الأمثال ، وعبروا عن المعانى المعقولة
 بالأمور القريبة من الحس ، وسلوكوا ذلك فى باب الاخبار عن الله وأسمائه وصفاته
 واليوم الآخر ، وأقروا باب الطلب على حقيقته . ومنهم من سلك هذا المسلك فى الطلب
 أيضاً وجعل الأمر والنهى إشارات وأمثالا . فهم ثلاث فرق ؛ هذه إحداها ، والثانية
 سلكت ذلك فى الخبر دون الأمر ، والثالثة سلكت ذلك فى الخبر عن الله وعن صفاته .

دون المعاد والجنة . وذلك كله إلحاد في أسماء الرب وصفاته ودينه واليوم الآخر . والملمد لا يتمكن من الرد على الملمد وقد وافقه في الأصل وإن خالفه في فروعه . ولهذا استطال على هؤلاء الملاحدة ابن سينا وأتباعه غاية الاستطالة ، وقالوا : القول في نصوص المعاد كالقول في نصوص الصفات ، قالوا : بل الأمر فيها أسهل من نصوص الصفات ، لكثرتها وتنوعها وتعدد طرقها ، وإثباتها على وجه يتعذر معه التأويل . فإذا كان الخطاب بها خطاباً جمهورياً فنصوص المعاد أولى .

قال : فإن قلتم : نصوص الصفات قد عارضها ما يدل على انتفاءها من العقل . قلنا : ونصوص المعاد قد عارضها من العقل ما يدل على انتفاءها . ثم ذكر العقليات المعارضة للمعاد ما يعلم به العاقل أن العقليات المعارضة للصفات من جنسها أو أضعف منها .

المقام الثالث مقام أهل التأويل ، قالوا : لم يرد منا اعتقاد حقائقها ، وإنما أريد منا تأويلها بما يخرجها عن ظاهرها وحقائقها ، فتكلفوا لها وجوه التأويلات المستكرهة ، والمجازات المستكرهة التي يعلم العقلاء أنها أبعد شيء عن احتمال ألفاظ النصوص لها ، وأنها بالتحريف أشبه منها بالتفسير .

والطائفتان اتفقتا على أن الرسول ﷺ لم يبين الحق للأمة في خطابه لهم ولا أوضحه ، بل خاطبهم بما ظاهره باطل ومحال ، ثم اختلفوا ، فقال أصحاب التخييل : أراد منهم اعتقاد خلاف الحق والصواب ، وإن كان في ذلك مفسدة فالمصلحة المترتبة عليه أعظم من المفسدة التي فيه . فقال أصحاب التأويل : بل أراد منا أن نعتقد خلاف ظاهره وحقيقته ، ولم يبين لنا المراد تعريضاً إلى حصول الثواب بالاجتهاد والبحث والنظر وإعمال الفكرة في معرفة الحق بعقولنا ، وبصرف تلك الألفاظ عن حقائقها وظواهرها لننال ثواب الاجتهاد والسعي في ذلك . فالطائفتان متفقتان أن ظاهر خطاب الرسول ﷺ ضلال وباطل ، وأنه لم يبين الحق ، ولا هدى إليه الخلق .

المقام الرابع : مقام اللا أدرية الذين يقولون : لا ندرى معاني هذه الألفاظ ، وينسبون طريقهم إلى السلف ، وهي التي يقول المتأولون إنها أسلم ، ويحتجون بقوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) ويقولون : هذا هو الوقف التام عند جمهور

السلف ، وهو قول أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعائشة وعروة بن الزبير وغيرهم من السلف والخلف . وعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص ولا أصحابهم ولا التابعون لهم بإحسان ، بل يقرءون كلاماً لا يعقلون معناه .

ثم هم متناقضون ألحش تناقض فإنهم يقولون : تجري على ظاهرها ، وتأويلها باطل . ثم يقولون : لها تأويل لا يعلمه إلا الله . وقول هؤلاء باطل ، فإن الله سبحانه أمر بتدبر كتابه وتفهمه وتعمقه ، وأخبر أنه يبان وهدى وشفاء لما في الصدور ، وحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه . ومن أعظم الاختلاف اختلافهم في باب الصفات والقدر والأفعال ، واللفظ الذي لا يعلم ما أراد به المتكلم لا يحصل به حكم ولا هدى ولا شفاء ولا بيان .

وهؤلاء طرقوا لأهل الإلحاد والزندقة والبدع أن يستنبطوا الحق من عقولهم فإن النفوس طالبة لمعرفة هذا الأمر أعظم طلب ؛ والمقتضى التام لذلك فيها موجود فإذا قيل لها : إن ألفاظ القرآن والسنة في ذلك لها تأويل لا يعلمه إلا الله ، ولا يعلم أحد معناها غرت إليه عقولهم وفطرم وآراؤهم ، فسده هؤلاء باب الهدى والرشاد ، وفتح أولئك باب الزندقة والبدعة والإلحاد . وقالوا : قد أقررتم بأن ما جاءت به الرسل في هذا الباب لا يحصل منه علم بالحق ولا يهدي إليه ، فهو في طريقتنا لا في طريقة الأنبياء ، فإننا نحن نعلم ما نقول ونثبت بالدلة العقلية ، والآنبياء لم يعلموا تأويل ما قالوه ولا يبينوا مراد المتكلم به . وأصاب هؤلاء من الغلط على السمع ما أصاب أولئك من الخطأ في العقل .

وهؤلاء لم يفهموا مراد السلف بقولهم : لا يعلم تأويل المتشابهة إلا الله ؛ فالتأويل في مثل قوله تعالى (هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق) وقوله تعالى (ذلك خير وأحسن تأويلاً) وقول يوسف (يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً) وقول يعقوب (ويعلمك من تأويل الأحاديث) وقال تعالى (وقال الذي نجا منهما وادكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله فآرسون) وقال يوسف (لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأكما بتأويله قبل أن يأتيكما) فتأويل الكلام الطلبي هو نفس فعل للأمر به

وترك المنهى عنه كما قال ابن عيينة ، السنة تأويل الأمر والنهى ، وقالت عائشة
رضى الله عنها « كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده : سبحانك اللهم
ربنا وبمحمدك اللهم اغفرلى ، يتأول القرآن ،

وأما تأويل ما أخبر به الله تعالى عن نفسه وعن اليوم الآخر فهو نفس
الحقيقة التى أخبر الله عنها . وذلك فى حق الله هو كنه ذاته وصفاته التى لا يعلمها
غيره ولهذا قال مالك وربيعة « الاستواء معلوم والكيف مجهول ، وكذلك قال ابن
الماجشون والإمام أحمد وغيرهم من السلف « إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به
عن نفسه وإن كنا نعلم تفسيره ومعناه ،

وقد فسر الإمام أحمد الآيات التى احتج بها الجهمية من المتشابهة وقال « إنهم
تأولوها على غير تأويلها ، ويتن معناها . وكذلك الصحابة والتابعون فسروا القرآن
وعلموا المراد بآيات الصفات كما علموا المراد من آيات الأمر والنهى ، وإن لم يعلموا
الكيفية ، كما علموا معانى ما أخبر الله به فى الجنة والنار وإن لم يعلموا حقيقة
كنهه وكيفيته .

فمن قال من السلف : إن تأويل المتشابهة لا يعلمه إلا الله بهذا المعنى فهو حق .
وأما من قال : إن التأويل الذى هو تفسيره وبيان المراد منه لا يعلمه إلا الله فهو
غلط ، والصحابة والتابعون وجهور الأمة على خلافه . قال مجاهد « عرضت
المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقفه عند كل آية وأسأله عنها ، وقال
عبد الله بن مسعود « ما فى كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيما أنزلت ، وقال الحسن
البصرى « ما أنزل الله آية إلا وهو يجب أن يعلم ما أراد بها ، وقال مسروق
« ما نسأل أصحاب محمد ﷺ عن شئ إلا وعلمه فى القرآن ، ولكن علمنا قصر عنه ،
وقال الشعبي « ما ابتدع قوم بدعة إلا وفى كتاب الله بيانها ،

والمقصود أن معارضة العقل للسمع لا بد لصاحبها أن يسلك أحد هذه المسالك
الأربعة الباطلة ، وأسلبها هذا المسلك الرابع . وقد علمت بطلانه ، وإنما كان أقلها
بطلاقاً لأنه لا يتضمن الخبر الكاذب على الله ورسوله ؛ فإن صاحبه يقول :
لا أنهم من هذه النصوص شيئاً ولا أعرف المراد بها . وأصحاب تلك المسالك
تتضمن أقوالهم تكذيب الله ورسوله والإخبار عن النصوص بالكذب .

السادم والعشرون : إن هؤلاء المعارضين للكتاب والسنة بعقليتهم التي هي في الحقيقة جهليات إنما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبهة بمجملات تحمل معاني متعددة ، ويكون ما فيها من الاشتباه في المعنى والإجمال في اللفظ يوجب تأويلها بحق وباطل . فيما فيها من الحق يقبل من لم يحط بها علماً بما فيها من الباطل لأجل الالتباس والاشتباه ، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء .

وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا وهو منشأ البدع كلها ، فإن البدع لو كانت باطلاً محضاً لما قبلت ، ولبادر كل أحد إلى ردها وإنكارها . ولو كانت حقاً محضاً لم تكن بدعة وكانت موافقة للسنة ، ولكنها تشتمل على الحق والباطل ويلتبس فيها الحق والباطل كما قال تعالى (لم تلبسوا الحق بالباطل وتكتمون الحق وأتم تعلبون) فنهى عن لبس الحق بالباطل ، ولبسه به هو خلطه به حتى يلتبس أحدهما بالآخر . ومنه التلبيس ، وهو التدليس والغش الذي باطنه خلاف ظاهره ، فكذلك الحق إذا لبس بالباطل يكون فاعله قد أظهر الباطل في صورة الحق وتكلم بلفظ له معنيان ، معنى صحيح ومعنى باطل ، فيتوهم السامع أنه أراد المعنى الصحيح ، ومراده الباطل . فهذا من الإجمال في اللفظ .

وأما الاشتباه في المعنى فيكون له وجهان ، هو حق من أحدهما ، وباطل من الآخر . فيوهم إرادة الوجه الصحيح ، ويكون غرضه الباطل ، فأصل ضلال بني آدم من الألفاظ المجملات والمعاني المشتبهة ، ولا سيما إذا صادفت أذهاناً سقيمة ، فكيف إذا انضاف إلى ذلك هوى وتمصّب ؟ فنسأل الله مثبت القلوب أن يثبت قلوبنا على دينه .

قال الإمام أحمد في خطبة كتابه في الرد على الجهمية « الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل ، بقايا من أهل العلم ، يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصرون منهم على الأذى ، يحبون بكتاب الله الموتى ، ويصرون بكتاب الله أهل العمى . فكم من قتيل لا يلبس قد أحيوه ؛ وكم من تائه ضال قد هدوه . فأحسن أثرهم على الناس ؛ وما أقبح أثر الناس عليهم . ينفون عن كتاب الله تحريف العالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ؛ الذين عقدوا الوية البدعة ؛ وأطلقوا عنان الفتنة ، فهم مختلفون في الكتاب ، مختلفون للكتاب ، متفقون على مخالفة الكتاب ، يقولون على الله وفي الله وفي

كتاب الله بنهر علم ؛ يتكلمون بالمشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم . فتعوذ بالله من فتن المضلين ،

وهذه الخطبة تلقاها الامام أحمد عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وقد ذكرها محمد بن وضاح في أول كتابه في الحوادث والبدع . فقال : حدثنا أسد حدثنا رجل يقال له يوسف ثقة ؛ عن أبي عبد الله الواسطي رفعه إلى عمر بن الخطاب انه قال : الحمد لله الذى امتن على العباد بأن جعل فى كل زمان فترة من الرسل ، بقايا من أهل العلم يدهون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ؛ يحيون بكتاب الله الموق ويصرون بكتاب الله أهل المعى . كم من قتيل لإبليس قد أحيوه ، وتائه ضال قد هدوه بدلوا دمائهم وأموالهم دون ملكة العباد . فإحسن أئرم على الناس ، وما أقبح أثر الناس عليهم ، وما نسيهم ربك ، وما كان ربك نسيا ، جعل قصصهم هدى ؛ وأخبر عن حسن مقالاتهم . فلا تقصر عنهم ، فإنهم فى منزلة رفيعة وإن أصابهم الوضعية ،

فالمشابه ما كان له وجهان يخدعون به جهال الناس ، فبإالله كم قد ضل بذلك طوائف من بنى آدم . واعتبر ذلك بأظهر الألفاظ والمعانى فى القرآن والسنة وهو التوحيد الذى حقيقت إثبات صفات الكمال لله وتنزيهه عن أضدادها ؛ فاصطلح أهل الباطل على وضعه ، ثم دعوا الناس إلى التوحيد فخدعوا به من لم يعرف معناه فى اصطلاحهم ، وظن أن ذلك التوحيد هو الذى دعت إليه الرسل .

والتوحيد اسم لستة معان : توحيد الفلاسفة . وتوحيد الجهمية . وتوحيد القدرية الجبرية ، وتوحيد الاتحادية ، فهذه الأربعة أنواع من التوحيد جاءت الرسل بإبطالها ودل على بطلانها العقل والنقل . فأما توحيد الفلاسفة فهو إنكار ماهية الرب الزائدة على وجوده ؛ وإنكار صفات كاله وإنه لا يسمع له ولا يصر ، ولا قدرة ولا حياة ولا إرادة ولا كلام ولا وجه ولا يدين ، وليس فيه معينان يتميز أحدهما عن الآخر البتة . قالوا : لأنه لو كان كذلك لكان مركباً وكان جسماً مؤلفاً ، ولم يكن واحداً من كل وجه ؛ فجلوه من جنس الجوهر الفرد الذى لا يحس ولا يرى ولا يتميز منه جانب عن جانب ، بل الجوهر الفرد يمكن وجوده ، وهذا الواحد الذى جعلوه حقيقة رب العالمين يستحيل وجوده .

فلما اصطالحوا على هذا المعنى فى التوحيد وسموا قوله (وإلهكم إله واحد) وقوله (وما من إله إلا إله واحد) نزلوا لفظ القرآن على هذا المعنى الاصطلاحى ، وقالوا :

لو كان له صفة أو كلام ، أو مشيئة ؛ أو علم ، أو حياة وقدره ، أو سمع ، أو بصر ، لم يكن واحداً ، وكان مركباً مؤلفاً فسموا أعظم التحليل بأحسن الاسماء وهو التوحيد . وسموا أصح الاشياء وأحقها بالثبوت وهو صفات الرب بأقبح الاسماء ، وهو التركيب والتأليف ، فتولد من بين هذه التسمية الصحيحة للذي الباطل : جحد حقائق أسماء الرب وصفاته ؛ بل وجحد ماهيته وذاته وتكذيب رسله ، ونشأ من نشأ على اصطلاحه مع إعراضه عن استفادة الهدى والحق من الوحي ، فلم يعرف سوى الباطل الذي اصطلاحوا عليه ليجلوه أصلاً لدينه . فلما رأى أن ما جاءت به الرسل يعارضه قال : إذا تناقض العقل والنقل قدم العقل .

التوحيد الثاني توحيد الجهمية : وهو مشتق من توحيد الفلاسفة . وهو نفى صفات الرب كملته ؛ وكلامه ، وسمعه ، وبصره وحياته ، وعلوه على عرشه ونفى وجهه . ويديه وقطب رضى هذا التوحيد جحد حقائق اسمائه وصفاته .

التوحيد الثالث : توحيد القدرية الجبرية ، وهو إخراج أفعال العباد أن تكون فعلاً لهم ، وأن تكون واقعة بإرادتهم وكسبهم ؛ بل هي نفس فعل الله تعالى . فهو الفاعل لها دونهم ، ونسبها إليهم وأنهم فعلوها يتناقض التوحيد عندهم .

الرابع توحيد القائلين بوحدة الوجود . وإن الوجود عندهم واحد ، ليس عندهم وجودان : قديم وحادث ؛ وغالق ومخلوق ، وأوجب ويمكن . بل الوجود عندهم واحداً بالعين ، والذي يقال له الخلق المشبه هو الخلق المزه ؛ والكل من عين واحدة ، بل هو العين الواحدة .

فهذه الأنواع الأربعة سماها أهل الباطل توحيداً ، واعتصموا بالاسم من إنكار المسلمين عليهم ؛ وقالوا : نحن الموحدون ، وسموا التوحيد الذي يصف الله به رسله : تركبياً وتقسيمياً وتقليباً ، وجعلوا هذه الألقاب لهم سباً وسلاحاً يقاتلون بها أهله ، فقتلوا بما عند أهل الحق من الأسماء الصحيحة وقابلوهم بالاسماء الباطلة . وقد قال جابر في الحديث الصحيح في حجة الوداع : فاهل رسول الله ﷺ بالتوحيد ، لبيك اللهم ليبيك ، لبيك لا شريك لك ليبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك . لا شريك لك ، فهذا توحيد الرسول ﷺ المتضمن لإثبات صفات الكمال التي يستحق عليها الحمد ، وإثبات الأفعال التي يستحق بها أن يكون منزهاً ، وإثبات القدرة والمشيئة والإرادة والتصرف والنزب والرضى والنفى والوجود الذي هو حقيقة ملكه . وعند الجهمية والمعتلة والفلاسفة لا أحد له

في الحقيقة ولا نعمة ولا ملك ، والله يعلم أنا لا نحازف في نسبة ذلك إليهم ، بل هو حقيقة قولهم ، فأى حد لمن لا يسمع ولا يبصر ولا يعلم ولا يتكلم ولا يفعل ، ولا هو في العالم ولا خارج عنه ولا متصل به ولا منفصل عنه ؛ ولا فوقه ولا تحته ، ولا عن يمينه ولا عن يساره ؟ وأى نعمة لمن لا يقوم به قبل ألبتة ؟ وأى ملك لمن لا وصف له ولا فعل ؟ فانظر إلى توحيد الرسل وتوحيد من خالقهم .

ومن العجب أنهم سموا توحيد الرسل شركاً وتجسباً وتشبيهاً مع أنه غاية الكمال ، وسموا تعطيلهم وإلحادهم وبينهم توحيداً ، وهو غاية النقص ؛ ونسبوا أتباع الرسل إلى تنقيص الرب وقد سلبوه كل كمال ، وزعموا أنهم أثبتوا له الكمال وقد نزهوه عنه ، فهذا توحيد الجهمية والمعتلة .

وأما توحيد الرسل فهو إثبات صفات الكمال له وإثبات كونه فاعلاً بمشيئته وقدرته واختياره ، وإن له فعلاً حقيقة ، وأنه وحده الذي يستحق أن يُعبد ويخاف ويرجى ويتوكل عليه ؛ فهو المستحق لغاية الحب بغاية الذل ، وليس لخلق من دونه وكيل ، ولا ولي ؛ ولا شفيع ، ولا واسطة بينه وبينهم في رفع حوائجهم إليه ؛ وفي تفريج كرباتهم وإجابة دعواتهم

بينه وبينهم واسطة في تبليغ أمره ونهيه وأخباره ؛ فلا يعرفون ما يحبه ويرضاه ويبغضه ويسخطه ؛ ولا حقائق أسمائه وتفصيل ما يجب له ويتمتع عليه ويوصف به إلا من جهة هذه الوسطة ؛ بل جاء هؤلاء الملاحدة فكسوا الأمر وقلبوا الحقائق ؛ فنفوا كون الرسل وسائط في ذلك وقالوا : يكفى توسط العقل ، ونفوا حقائق أسمائه وصفاته وقالوا : هذا التوحيد ، ويقولون : نحن نزه الله عن الاعراض والاباض والحدود والجهات ، وحلول الحوادث ، فيسمع الفر الخدوح هذه الألفاظ فيتوهم منها أنهم ينزهون الله عما يفهم من معانيها عند الإطلاق والنقائص والحاجة ، فلا يشك أنهم يعبدونه ويعظمونه ، ويكتشف الناقد البصير ما تحته هذه الألفاظ فيرى تحتها الإلحاد وتكذيب الرسل ، وتعطيل الرب تعالى عما يستحقه من كماله ، قننهم عن الاعراض هو من جحد صفاته كسمعه وبصره وحياته ، وعده ، وكاله ، وإرادته ، فإن هذه أعراض لا تقوم إلا بجسم ، فلو كان متصفاً بالكان جسماً وكانت أعراضاً له وهو منزّه عن الاعراض . وأما الاعراض فهي الغاية والحكمة التي لأجلها يخلق ويفعل ، ويأمر وينهى ، ويثيب ويعاقب ، وهي الغايات المحمودة المطلوبة له من أمره ونهيه وفعله ؛ فيسمونها أعراضاً وعلا ينزهونه عنها .

وأما الأبعاض فرادم بتزييه عنها أنه ليس له وجه ولا يدان ؛ ولا يحسك السموات على أصبع ، والأرض على أصبع ، والشجر على أصبع ، والماء على أصبع ؛ فإن ذلك كله أبعاض ؛ والله منزّه عن الأبعاض .

وأما الحدود والجهاث فرادم بتزييه عنها أنه ليس فوق السموات رب ولا على العرش إله ، ولا يشار إليه بالأصابع إلى فوق كما أشار إليه أعلم الخلق به ، ولا ينزل من شيء ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا تخرج الملائكة والروح إليه ، ولا رفع المسيح إليه ، ولا خرج برسول الله محمد (ص) إليه ، إذ لو كان كذلك لزم إثبات الحدود والجهاث له ، وهو منزّه عن ذلك .

وأما حلول الحوادث فيريدون به أنه لا يتكلم بقدرته ومشيته ، ولا ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا ، ولا يأتي يوم القيامة ولا يحى ولا يموت ولا يغضب بعد أن كان راضياً ، ولا يرضى بعد أن كان غضبان ، ولا يقوم به فعل آئنة ، ولا أمر مجدد بعد أن لم يكن ؛ ولا يريد شيئاً بعد أن لم يكن مريداً له . فلا يقول له كن حقيقة ولا استوى على عرشه بعد أن لم يكن مستوياً ، ولا يغضب يوم القيامة غضباً لم يغضب قبله مثله ، ولن يغضب بعده مثله ، ولا ينادى عباده يوم القيامة بعد أن لم يكن منادياً ، ولا يقول للصلى إذا قال (الحمد لله رب العالمين) حمدني عبدي ؛ فإذا قال (الرحمن الرحيم) قال أئني على عبدي ؛ فإذا قال (مالك يوم الدين) قال حمدني عبدي . فإن هذه كلها حوادث ، وهو منزّه عن حلول الحوادث .

وقالت الجهمية : نحن نثبت قديماً واحداً ، ومثبتوا الصفات يشتبون عدة قدماء . قال : والنصارى أثبتوا ثلاثة قدماء مع الله تعالى . فكفرهم ، فكيف من أثبت سبعة قدماء أو أكثر ؟

فانظر إلى هذا التدليس والتليس الذي يوم السامع أنهم أثبتوا قدماء مع الله تعالى وإنما أثبتوا قديماً واحداً بصفاته . وصفاته داخلة في مسمى اسمه كما أنهم إنما أثبتوا إلهاً واحداً ولم يحملوا كل صفة من صفاته إلهاً بل هو الإله الواحد بجميع أسمائه وصفاته . وهذا بعينه متلقى من هباد الأصنام المشركين بالله تعالى المكذبين لرسوله حيث قالوا : يدعوا محمد إلى إله واحد ثم يقول يا الله يا سميع يا بصير ، فيدعوا آلهة متعددة فأنزل الله (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنی) فأى اسم دعوتهم به فأنما دعوتهم المسمى بذلك الاسم ، فأخبر سبحانه أنه إله واحد وإن تعددت أسماءه الحسنی المشتقة من صفاته . ولهذا كانت حسنى ، وإلا فلا كانت كما يقول الجاحدون لكانه

أسماء محضة فارغة من المعاني ليس لها حقائق لم تكن حسي ؛ ولكانت أسماء الموصوفين بالصفات والأفعال أحسن منها . فدلّت الآية على توحيد الذات وكثرة النعوت والصفات . ومن ذلك قول هؤلاء : أخص صفات الإله ؛ القديم . فإذا أثبت له صفات قديمة لزم أن تكون آلهة قديمة ، ولا يكون الإله واحداً .

فيقال لهؤلاء المدلسين الملبسين على أمثالهم من أشباه الأنعام : المحذور الذي نفاء العقل والشرع والفطرة ، وأجمعت الانبياء على بطلانه ، أن يكون مع الله آلهة أخرى ؛ لا أن يكون إله العالمين الواحد القهار حيا قيوماً سميماً بصيراً متكبلاً آمراً ناهياً فوق عرشه ، له الأسماء الحسنى والصفات العلى . فلم ينف العقل والشرع والفطرة أن يكون للإله الواحد صفات كمال يختص بها لذاته .

واعلم أن لفظ الجسم لم ينطق به الوحى إثباتاً فيكون له الإثبات ، ولا نفياً فيكون له النفي . فن أطلقه نفيّاً أو إثباتاً سئل عما أراد به ، فإن قال : أردت بالجسم معناه في لغة العرب وهو البدن الكثيف الذى لا يسمى في اللغة جسم سواء فلا يقال للهوى جسم لغة ولا للنار ولا للباء . فهذه اللغة وكتبها بين أظهرنا ، فهذا المعنى منق عن الله عقلاً وسمماً . وإن أردتم به المركب من المادة والصورة ، والمركب من الجواهر الفردة ، فهذا منق عن الله قطعاً ، والصواب نفيه عن الممكنات أيضاً . فليس الجسم المخلوق مركباً من هذا ولا من هذا ، وإن أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات ويرى بالأبصار ويتكلم ويكلم ويسمع ويبصر ويرضى ويفض ، فهذه المعاني ثابتة لله تعالى وهو موصوف بها ، فلا ننفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها جسماً ، كما إنا لا نسب الصحابة لأجل تسمية الروافض لمن يحبهم ويواليهم نواصباً ، ولا ننق قدر الرب ونكذب به لأجل تسمية القدرية لمن أثبتته جبرياً ، ولا نرد ما أخبر به الصادق عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله لتسمية أعداء الحديث لنا حشوية ، ولا نحمد صفات خالقنا وعلوه على خلقه واستوائه على عرشه لتسمية الفرعونى المعطلة لمن أثبت ذلك جسماً مشبهاً .

فإن كان تجسماً ثبوت استوائه على عرشه إني إذا لجسم
وإن كان تشبيهاً ثبوت صفاته فن ذلك التشبيه لا أنكم
وإن كان تشبيهاً جود استوائه وأوصافه أو كونه يتكلم

فمن ذلك التنزيه نزعت ربنا بتوفيقه والله أعلى وأعظم
 ورحمة الله على الشافعي حيث فتح للناس هذا الباب في قوله :
 يا ركباً قف بالمحصب من منى واهتف بقاعد خيفها والناهض
 إن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضى
 وهذا كله كأنه مأخوذ من قول الشاعر الأول :

وعيرني الواشون أني أحبها وذلك ذنب لست منه أتوب
 وإن أردتم بالجسم ما يشار إليه إشارة حسية فقد أشار أعرف الخلق به —
 بأصبعه رافعاً بها إلى السماء بمشهد الجمع الأعظم مستشهداً له ، لا القلبه ، وإن
 أردتم بالجسم ما يقال : أين هو ؟ فقد سأل أعلم الخلق به بأين ، منبهاً على علوه على
 عرشه ، وسمع السؤال بأين ، وأجاب عنه ، ولم يقل : هذا السؤال إنما يكون عن
 الجسم . وإن أردتم بالجسم ما يلحقه من ، وإلى ، فقد نزل جبريل من عنده ،
 وعرج برسوله إليه ، وإليه يصعد الكلم الطيب . وعبداه المسيح رفع إليه .
 وإن أردتم بالجسم ما يتميز منه أمر غير أمر . فهو سبحانه موصوف بصفات
 الكمال جميعها ، من السمع والبصر والعلم والقدرة والحياة ، وهذه صفات متميزة
 متغايرة . ومن قال إنها صفة واحدة فهو بالمجانين أشبه منه بالعقلاء . وقد قال
 أهل الخلق به : « أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بعفوك من عقوبتك ،
 وأعوذ بك منك ، والمستعاذ به غير المستعاذ منه . وأما استعاذته (من) به منه فباعتبارين
 مختلفين ، فإن الصفة المستعاذ بها والصفة المستعاذ منها صفتان لموصوف واحد ورب واحد .
 فالمستعاذ بأحدى الصفتين من الأخرى مستعاذ بالموصوف بهما منه .
 وإن أردتم بالجسم ماله وجه ويدان وسمع وبصر : فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلى
 ويديه وبسمعه وبصره ، وغير ذلك من صفاته التي أطلقها على نفسه .

وإن أردتم بالجسم ما يكون فوق غيره ومستوياً على غيره ، فهو سبحانه فوق عباده
 مستو على عرشه . وكذلك إن أردتم من التشبيه والتركيب هذه المعاني التي دل عليها الوجدى
 والعقل : فنفيكم لها بهذه الألقاب المنكرة خطأ في اللفظ والمعنى ، وجناية على ألفاظ الرضى .
 أما الخطأ اللفظي فتسميتكم الموصوف بذلك جسماً مركباً مؤلفاً مشبهاً بنهمه : وتسميتكم
 هذه الصفات تركيباً وتجميعاً وتشبيهاً : فكذبتم على القرآن وعلى الرسول وعلى اللغة ،

ووضعت لصفاته ألقاباً منكم بدت وإليكم تعود . وأما خطوكم في المعنى فنفيكم وتعطيلكم لصفات كاله بواسطة هذه التسمية والألقاب ، فنفيتم المعنى الحق وسيمتوه بالاسم المنكر ، وكنتم في ذلك بمنزلة من سمع أن في العسل شفاء ولم يره ، فسأل عنه ، فقيل له : مائع رقيق أصفر يشبه العذرة ، تتقيؤه الزناير ، ومن لم يعرف العسل ينفر عنه بهذا التعريف ، ومن عرفه وذاقه لم يزد هذا التعريف عنده إلا حجة له ورغبة فيه . والله در القائل :

يقول هذا جباء النحل تمدحه وإن تشأ قلت ذا قه الزناير
مدحاً وذماً وما جاوزت وصفها والحق قد يعتريه سوء تعبير
وأشد ما جادل أعداء الرسول في التنفير عنه سوء التعبير عما جاء به ، وضرب الأمثال القبيحة له ، والتعير عن تلك المعاني التي لا أحسن منها بألفاظ منكرة ألقوها في مسامع المغترين المخدوعين ، فوصلت إلى قلوبهم ففرت عنه . وأكبر العقول كما عهدت يقبل القول بعبارة ، ويرده بعبارة أخرى .

وكذلك إذا قال الفرعوني : لو كان فوق السموات رب أو على العرش إله لكان مركباً . قيل له : لفظ المركب في اللغة هو الذي ركب غيره في محله كقوله تعالى (في أي صورة ما شاء ركبك) وقولهم : ركب الخشب الباب ، وما يركب من أخلاط وأجزاء بحيث كانت أجزاءه مفرقة فاجتمعت وركبت حتى صار شيئاً واحداً ، كقولهم ركب الدواء من كذا وكذا

وإن أردتم بقولكم : لو كان فوق العرش كان مركباً هذا التركيب المجهود ، أو أنه كان متفرقاً ، فاجتمع ، فهو كذب وفرية وبهت على الله وعلى الشرع وعلى العقل .

وإن أردتم أنه لو كان فوق العرش لكان عالياً على خلقه بائناً منهم مستوياً على عرشه ليس فوقه شيء ، فهذا المعنى حق ، فكأنك قلت : لو كان فوق العرش لكان فوق العرش ، فنفيتم الشيء بتغيير العبارة وقلبها إلى عبارة أخرى ، وهذا شأنكم في أكثر مطالبكم .

وإن أردت بقولك كان مركباً أنه يتميز منه شيء عن شيء فقد وصفته أنت بصفات يتميز بعضها من بعض ، فهل كان عندك هذا تركيباً ؟

فإن قلت : هذا لا يقال لي وإنما يقال لمن أثبت شيئاً من الصفات ، فأما أنا فلا أثبت له صفة واحدة فراراً من التركيب . قيل لك : العقل لم يدل على نفي المعنى الذى سميت أنت مركباً وقد دل الوحي والعقل والفطرة على ثبوته ، أفنتفيه بمجرد تسميتك الباطلة ؟ فإن التركيب يطلق ويراد به خمسة معان (تركيب الذات من الوجود والماهية عند من يحمل وجودها زائداً على ماهيتها ، فإذا نفيت هذا التركيب جعلته وجوداً مطلقاً ، إنما هو فى الأذهان لا وجود له فى الالهيان (الثانى) تركيب الماهية من الذات والصفات ، فإذا نفيت هذا التركيب جعلته ذاتاً مجردة عن كل وصف ، لا ينصر ولا يسمع ولا يعلم ولا يقدر ولا يريد ولا حياة له ولا مشيئة ولا صفة أصلاً . فكل ذات فى المحلقات خير من هذه الذات فاستفدت بهذا التركيب كفرك بالله وجحدك لذاته وصفاته وأفعاله .

(الثالث) تركيب الماهية الجسمية من الهيولى والصورة كما يقوله الفلاسفة

(الرابع) التركيب من الجواهر الفردة كما يقوله كثير من أهل الكلام .

(الخامس) تركيب الماهية من أجزاء كانت متفرقة فاجتمعت وتركبت .

فإن أردت بقولك لو كان فوق العرش لكان مركباً كما يدعيه الفلاسفة والمتكلمون (قيل لك) جمهور العقلاء عندهم أن الأجسام المحدثه المخلوقة ليست مركبة بل من هذا ولا من هذا . فلو كان فوق العرش جسم مخلوق أو محدث لم يلزم أن يكون مركباً بهذا الاعتبار ، فكيف يلزم ذلك فى حق خالق الفرد والمركب ، الذى يجمع المتفرق ويفرق المجتمع ، ويؤلف بين الأشياء فيركبها كما يشبهناه ؟ والعقل لما دل على إثبات إله واحد ورب واحد لا شريك له ولا شبيه له لم يلد له ولم يولد ، لم يدل على أن ذلك الرب الواحد لا اسم له ؛ ولا صفة ، ولا وجه ، ولا يدين ، ولا هو فوق خلقه ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل منه شيء .

فدعوى ذلك على العقل كذب صريح عليه كما هى كذب صريح على الوحي .

وكذلك قولهم نزهه عن الجهة ، إن أردتم أنه منزّه عن جهة بوجودية تحيط به وتحويه وتحصره إحاطة الظرف بالمظروف ، فنعم ، هو أعظم من ذلك وأكبر وأجلى ؛ ولكن لا يلزم من كونه فوق عرشه هذا المعنى ، وإن أردتم بالجهة أمراً يوجب مباينة الخالق للمخلوق وعلوه على خلقه واستواءه على عرشه فنفيكم لهذا

المعنى باطل ، وتسميته جهة اصطلاح منكم توسلتم به إلى نفي ما دل عليه العقل والنقل والفطرة ، وسميتم مافوق العالم جهة وقلتم منزله عن الجهات ، وسميتم العرش حيناً وقلتم ليس بمتحيز .

وسميتم الصفات أعراضاً وقلتم الرب منزله عن قيام الأعراض به ، وسميتم حكيمته غرضاً وقلتم منزله عن الأعراض ، وسميتم كلامه بمشيئته ؛ ونزوله إلى سماء الدنيا ومجيئه يوم القيامة لفصل القضاء ومشئته وإرادته المقارنة لمرادها وإدراكه المقارن لوجود المدرك ؛ وغضبه إذا عصى ؛ ورضاه إذا أطيع ؛ وفرحه إذا تاب إليه العباد ؛ ونداه لموسى حين أتى الشجرة ؛ ونداه للأبوين حين أكل من الشجرة ؛ ونداه لعباده يوم القيامة ، ومحبته لمن كان يفضيه حال كفره ثم صار يحبه بعد إيمانه وربوبيته التي هو بها كل يوم في شأن — حوادث ؛ وقلتم هو منزله عن حلول الحوادث ؛ وحقيقة هذا التنزيه أنه منزله عن الوجود وعن الربوبية وعن الملك وعن كونه فعالاً لما يريد ؛ بل عن الحياة والقيومية .

فانظر ماذا تحت تنزيه المعطلة النفاة بقولهم : ليس بجسم ولا جوهر ولا مركب ؛ ولا تقوم به الأعراض ؛ ولا يوصف بالأباض ؛ ولا يفعل بالأعراض ولا تحله الحوادث ؛ ولا تحيط به الجهات ؛ ولا يقال في حقه أين ؛ وليس بمتحيز ؛ كيف كسوا حقائق أسمائه وصفاته وعلوه على خلقه واستواءه على عرشه وتكليمه خلقه ورؤيتهم له بالأبصار في دار كرامته ؛ هذه الالفاظ ؛ ثم توسلوا إلى نفيها بواسطة ؛ وكفروا وضلوا من أثبتها ؛ واستحلوا منه ما لم يستحلوه من أعداء الله من اليهود والنصارى . فإلى الله الموعود وإليه الملتجأ ؛ وإليه التحاكم ؛ وبإيديه التحاصم .

نحن وإياهم نموت ولا أفلح يوم الحساب من ندما

(فصل)

ومن ذلك لفظ العدل ؛ جعلته القدريه اسماً لإنكار قدرة الرب على أفعال العباد وخلقها ومشئته ؛ فجعلوا إخراجها عن قدرته ومشئته هو العدل ؛ وجعل سلفهم إخراجها عن تقدم عليه وكتابته من العدل ، وسموا أنفسهم بالعدلية ، وعصموا إلى إثبات عموم قدرته على كل شيء من الأعيان والأفعال وخلقهم لكل

شيء وشمول مشيئته ؛ فسموه جبراً ؛ ثم نقوا هذا المعنى الصحيح وعبروا عنه بهذا الاسم ؛ ثم سموا أنفسهم أهل العدل وسموا من أثبت صفات الرب وأثبت قدره وقضاه أهل التشبيه والحيز .

وكذلك قول الرافضة سموا موالاة الصحابة نصباً ؛ ومعاداتهم موالاة لأهل بيت رسول الله ﷺ . وكذلك المرجئة سموا من قال في الإيمان بقول الصحابة والتابعين واستثنى فيه فقال : أنا مؤمن إن شاء الله — شاكاً .

وهذا شأن كل مبطل ومبتدع ؛ يلقب الحق وأهله باللقاب الشنيعة المنفرة . فإذا أطلقوا لفظ الجسم صوروا في ذهن السامع خشبة من الخشب الكثيف ؛ أو بدنأ له حامل يحمله . وإذا قالوا مركب صوروا في ذهنه أجزاء متفرقة فركبها ، وهذا حقيقة المركب لغة وعرفاً . وإذا قالوا : يلزم أن تحله الحوادث ، صوروا في ذهنه ذاتاً تنزل بها الأعراض النازلة بالمخلوقين كما مثل النبي ﷺ لابن آدم أمه وأجله والأعراض إلى جانبه إن أخطأه هذا أصابه هذا . وإذا قالوا يقولون بالحيز والجهة صوروا في ذهن موجوداً محصوراً بالأحياز . وإذا قالوا لزم الحيز ، صوروا في ذهن قادرأ ظالماً يجبر الخلق على ما لا يريدون ويماقبهم على ما لا يفعلون .

وإذا قالوا حشوية ؛ صوروا في ذهن السامع إنهم حشوا في الدين ما ليس منه ، فتفر القلوب من هذه الألقاب . ولو ذكروا حقيقة قولهم لما قبلت القلوب السليمة . والفطر المستقيمة سواء . فكيف يترك الحق لأسماء سموها هم وأسلافهم ما أنزل الله بها من سلطان ، وألقاب وضعوها من تلقاء أنفسهم لم يأت بها سنة ولا قرآن . وشبهات قذفت بها قلوب ما استنارت بنور الوحي ولا خالطها بشاشة الإيمان . وخيالات هي بتخييلات المرورين وأصحاب الهوس أشبه منها بقضايا العقل والبرهان ، ووهميات نسبتها إلى العقل الصحيح كنسبة السراب في الأبصار في القيعان . وألفاظ بجملة ومعان مشتبهة قد لبس فيها الحق بالباطل فصار ذا خفاء وكتمان .

فدعونا من هذه النعوى الباطلة التي لا تفيد إلا إعتاب الانسان . وكثرة الجهليان . وحاكونا إلى الوحي والقرآن . لا إلى منطق يونان . ولا إلى قول فلان

ورأى فلان فهذا كتاب الله ليس فوق بيانه مرتبة في البيان وهذه سنة رسول الله ﷺ مطابقة له أعظم من مطابقة البيان للسان . وهذه أقوال أعقل الأمم بعده والتابعين لهم بإحسان لا يختلف منهم في هذا الباب اثنان ولا يوجد عنهم فيه قولان متنافيان . بل قد تابعوا كلهم على إثبات الصفات وعلموا الله على خلقه واستوائه على عرشه ، وإثبات تكلمه وتكليمه وسائر ما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله ﷺ كتابع الاسنان . وقالوا للأمة هذا عهد نبينا إلينا وعهدنا إليكم ولما من بعدكم إلى آخر الزمان وهذا هو الذي نادى به المنادي وأذن على رءوس الملأ في السر والإعلان . لحى على الصلاة وراء هذا الإمام يا أهل الإيمان وحى على الفلاح بمتابعته يا أهل القرآن . والصلاة خير من النوم في ظلمة ليل الشكوك والإفك والكفران فلا تصح القدوة بمن أقر على نفسه وصدقه المؤمنون بأنه قائم في يدها الآراء والمذاهب حيران . وأنه لم يصل إلى اليقين بشيء منها لا هو ولا من قبله على تطاول الزمان . وإن غاية ما وصلوا إليه الشك والتشكيك ولقطة اللسان .

فالحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وخصهم بكال العقول وصحة الفطرة ونور البرهان . وجعلهم هداة مهتدين مستبصرين مبصرين أئمة للتقنين يهدون بأمره ، ويبصرون بنوره ويدعون إلى داره ؛ ويجادلون كل مفتن فتان . لحى على خير العمل بمتابعة المبعوث بالفرقان . وتحكيمه وتلقى حكمه بالتسليم والقبول والإذعان ، ومقابلة ما عالف حكمه بالإنكار والرد والموران . ومطاعنة المعارضين له بعهولهم بالسيف والسنان . ولما بالعلم واللسان . فالعقول السليمة والفطر المستقيمة لنصوص الوحي يسجدان . ويصدقان بما شهدت به ولا يكذبان ، ويقران أن لها عليها أعظم السلطان . وأنهما إن خرجا عنها غلبا ولا ينتصران . والله المستعان . وعليه التكلان .

السابع والمثرون : أن المعارضة بين العقل ونصوص الوحي لا تتأتى على قواعد المسلمين المؤمنين بالنبوة حقاً . ولا على أصول أحد من أهل الملل المصدقين بحقيقة النبوة ، ليست هذه المعارضة من الإيمان بالنبوة في شيء ، وإنما تتأتى هذه المعارضة من نقر بالنبوة على قواعد الفلسفة ويحرمها على أوضاعهم ، وأن الإيمان

بالتبوة عندهم ، والاعتراف بوجود حليم له طالع مخصوص يقتضى طالع له أن يكون متبوعاً ؛ فإذا أخبرهم بما لا تتركه عقولهم عارضوا خبره بعقولهم وقدموها على خبره .

فهؤلاء الذين عارضوا بين العقل ونصوص الأنبياء ؛ فعارضوا نصوص الأنبياء في باب الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر في هذه الأصول الخمسة بعقولهم ، فلم يصدقوا بشيء منها على طريقة الرسل . ثم سرت معارضتهم في المنتسبين إلى الرسل ، فتقاسمهم تقاسم الوراثة لتركه مورثهم ، فكل طائفة كانت نصوص الوحي على خلاف مذهبهم لجأوا إلى هذه المعارضة . ومعلوم أن هذا يناقض الإيمان بالتبوة ، وإن تناقض القائل به فغايتة أن يثبت كون النبي رسولا في العمليات لا في العليات ، أو في بعض العليات التي أخبر بها دون البعض . وهذا أمراً جالاً آمن جعله رسولا إلى بعض الناس دون بعض . فإن القائل بهذا يجعله رسولا في العليات والعمليات ، ولا يعارض بين خبره وبين العقل ، وإن تناقض جمعه عموم رسالته بالنسبة إلى كل مكلف . فهذا جحد عموم رسالته إلى المدعويين وذاك جحد عموم رسالته في المدعو إليه المخبر به ، ولم يؤمن في الحقيقة برسالته لا هذا ولا هذا . فإنه يقال لهذا : إن كان رسول الله إلى هؤلاء حقاً فهو رسوله إلى الآخرين قطعاً ، لأنه أخبر بذلك . ومن ضرورة تصديقه الإيمان بعموم رسالته . ويقال للآخر : إن كان رسول الله في العمليات وأنها حق من عند الله ، فهو رسوله في العليات ، فإنه أخبر عنه بهذا وهذا .

الثامن والعشرون : وهو أنك إذا جعلت العقل ميزاناً ، ووضعت في إحدى كفتيه كثيراً من الأمور المشاهدة المحسوسة التي ينالها العيان ، ووضعت في الكفة الأخرى الأمور التي أخبر بها الرسل عن الله تعالى وأسمائه وصفاته وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وجدت ترجيحه لهذه الكفة فوق ترجيحه التي قبلها وتصديقه بها أقوى ، ولو لا الحسن والمشاهدة يمنعه من إنكار ذلك لأنكره . وهذه دعوى لهم أنك تتعجب ممن يدعيها وتنسبها إلى المجازفة وقلة التحصيل . ولعمري الله أن مدعيها ليجب من إنكارها وتوقفك فيها بعد البيان .

فنقول ، وبالله التوفيق : أنسب إلى العقل ؛ حيوان يرى ويسمع ويحس ويتكلم

وبعمل ، ففتشيه أمر ألتاه كأنه خشية لا روح فيها ، وزال إحساسه وإدراكه ، وتوارى عنه سمعه وبصره وعقله ، بحيث لا يعلم شيئاً ، فأدرك في هذه الحالة من العلوم العجيبة والأمور الغائبة ما لم يدركه حال حضور ذهنه ، واجتماع حواسه ووفور عقله ، وعلم من أمور الغيب المستقبلية ما لم يكن له دليل ولا طريق إلى العلم به .

وأنسب إليه أيضاً حيوان خرج من إحليله بحمة ماء مستحيلة عن حصول العلم والشراب كالخطه ؛ فامتزجت بمثلها في مكان ضيق فأقامت هناك برهة من الدهر ، فانقلبت دماً قد تغير لونها وشكلها وصفاتها ؛ فأقامت كذلك مدة ، ثم انقلبت بعد ذلك قطعة لحم ؛ فأقامت كذلك مدة ، ثم انقلبت عظماً وأعصاباً وعروقاً وأظفاراً مختلفة الأشكال والأوضاع ؛ وهى جماد لا إحساس بها ؛ ثم جادت حيواناً يتحرك ويتغذى وينقلب . ثم أقام ذلك الحيوان في مكان لا يجد فيه منفصاً وهو داخل أوعية بعضها فوق بعض . ثم انفتح له باب يضيق عنه مسلك الذكر لا يسلكه إلا بضغطه ، فوسع له ذلك الباب حتى خرج منه .

وأنسب إليه أيضاً : بقدر الحبة ترسله في مدينة عظيمة من أعظم المدن فيا كل المدينة وكل من فيها ثم يقبل على نفسه فيا كلها ؛ وهو النار .

وأنسب إليه شيئاً بقدر برر الحشاش يحمله الانسان بين ثيابه مدة فينقلب حيواناً يتغذى بورق العجر برهة ؛ ثم إنه يبني على نفسه قباباً مختلفة الألوان من أبيض وأصفر وأحمر بناء محكما متقناً ؛ فيقيم في ذلك البناء مدة من الزمان لا يتغذى بشئ البتة . فينقلب في القبة طائراً له أجنحة يطير بها بعد أن كان دوداً يمشى على بطنه فيفتح عن نفسه باب القبة . وذلك دود القر .

إلى أضعاف أضعاف ما ذكرناه ؛ مما يشاهد بالعيان ؛ مما لو حكى لمن لم يره لعجب من عقل من حكاه له وقال : وهل يصدق بهذا عاقل ؛ وضرورة العقل تدفع هذا ؛ وأقام الأدلة العقلية على استحالة فقال في المنام مثلاً : القوى الحساسة سبب الإدراك للأمور الوجودية وآلة لها . فن لم يدرك الأشياء مع وجودها واستجاعها ووفورها ؛ فلأن يتعذر عليه عدم إدراكها مع عدمها وبطلان أفعالها أولى وأحرى . وهذا قياس أنب تجده أقوى من الأقيسة التي يعارض بها خبر

الأنبياء ، والحس والعيان يدفعه ؛ ومن له خبرة بمواد الأدلة وترتيب مقدماتها ؛ وله أدنى بيان يمكنه أن ينظم أدلة عقلية على استحالة كثير من الأمور المشاهدة المحسوسة ؛ وتكون مقدمات تلك الأدلة من جنس مقدمات الأدلة التي تعارض بها النصوص أو أحص منها .

وأنسب إلى العقل : وجود ما أخبرت به الرسل عن الله وصفاته وأفعاله وملائكته واليوم الآخر ؛ وثبت هذه الأمور التي ذكرنا السير منها ؛ وبما لم نذكره ولم يخطر لنا ببال أعجب من ذلك بكثير ؛ تجد تصديق العقل بما أخبرت به الرسل أقرب إليه من تصديقه بهذه الأمور ؛ ولولا المشاهدة لكذب بها . فيا الله العجب ، كيف يستعجز العقل تكذيب ما أخبرت به الرسل بعد أن سمع ورأى وعان ما لولا الحس لأنكره غاية الإنكار ؟ ومن هنا قال من صح عقله وإيمانه : أن نسبة العقل إلى الوحي أقل وأدق بكثير من نسبة مبادئ التمييز إلى العقل .

التاسع والعشرون : أن هؤلاء المعارضين بين العقل والوحي لا يمكنهم إثبات الصانع ، بل يلزم من قولهم نفيه بالكلية لزوماً يئناً ؛ ولأن العالم مخلوق له ؛ ولا يمكنهم إقامة دليل على استحالة الهين ؛ ولا إقامة دليل واحد على استحالة كون الصانع جسماً ، ولا إثبات كونه عالماً ولا قادراً ، ولا رباً . ونقتصر من هذه الجملة على بيان عجزهم عن إثبات وجوده سبحانه وتعالى ، فضلاً عن تنزيهه عن صفات كاله فنقول :

المعارض بين العقل والنقل في الأصل هم الزنادقة المنكرون للنبوة وحدوث العالم والمعاد ؛ ووافقهم في هذا الأصل الجهمية الممثلة لصفات الرب تعالى وأفعاله ، والطائفتان لم تثبت للعالم صانماً بالية . فإن الصانع الذي أثبتوه وجوده مستحيل فضلاً عن كونه واجب الوجود قديماً . أما الزنادقة الفلاسفة فإنهم أثبتوا للعالم صانماً لفظاً لا معنى ، ثم لبسوا على الناس وقالوا إن العالم صنمه وقوله وخلقه ؛ وهو في الحقيقة عندهم غير مصنوع ولا مخلوق ولا مفعول ؛ ولا يمكن على أصلهم أن يكون العالم مخلوقاً ولا مفعولاً .

قال أبو حامد : وذلك لثلاثة أوجه ، وجه في الفاعل ، وجه في الفعل ؛ ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل . أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد أن يكون

مريداً مختاراً عالماً بما يريد حين يكون فاعلاً لما يريد ، والله تعالى عندهم ليس مريداً ، بل لا صنعة له أصلاً ؛ وما يصدر عنه فيلزم لزوماً ضرورياً . والثاني أن العالم قديم عندهم والفعل هو الحادث . والثالث أن الله تعالى واحد من كل وجه ، والواحد عندهم لا يصدر عنه إلا واحد ، والعالم مركب من مختلفات ، فكيف يصدر عنه ؟

قال : ولتحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع حالهم في دفعه فنقول الفاعل عبارة عما يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، مع العلم بالمراد ، وعندهم أن العالم مع الله كالمعلول مع العلة ، يلزم لزوماً ضرورياً لا يتصور مع الله تعالى دفعه ، لزوم الظل للشخص والنور للشمس . وليس هذا من الفعل في شيء . بل من قال إن السراج يفعل الضوء ، والشخص يفعل الظل ، فقد تجاوز وتوسع في التجاوز توسعاً خارجاً عن الحد ، واستعار اللفظ واكتفى بوقوع المشاركة بين المستعار منه في وصف واحد ، وهو أن الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب للضوء والشمس سبب للنور ، والفاعل لم يسم فاعلاً صانعاً بمجرد كونه سبباً ، بل لكونه سبباً على وجه الإرادة والاختيار ، حتى لو قال قائل : الجدار ليس بفاعل ، والحجر ليس بفاعل ، والجماد ليس بفاعل ؛ وإنما الفعل للحيوان ؛ لم ينكر ذلك عليه ولم يكن قوله كذباً . والحجر فعل عندهم ، وهو المهيء إلى أسفل والميل إلى المركز ، كما أن النار فعلا ، وهو التسخين ، والحاظ فعلا وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل ، لأن ذلك صادر عنه ، وهذا محال .

قال : فإن قيل : كل موجود ليس بواجب الوجود لذاته بل هو موجود بغيره فإنما نسمى ذلك الشيء مفعولاً ، ونسمى سببه فعلاً ولا نبالي ، كان المسبب فاعلاً بالطبع أو بالإرادة ، كما أنكم لا تبالون إن كان فاعلاً بآلة أو بغير آلة ، بل الفعل جنس ينقسم إلى ما يقع بآلة وإلى ما يقع بغير آلة ، وكذلك هو جنس ينقسم إلى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار ، بدليل أنا لو قلنا فعل بالطبع لم يكن قولنا فعل بالطبع ضداً لقولنا فعلاً ، ولا رفعاً له ؛ ولا نقضاً له ؛ بل كان بياناً لنوع الفعل ؛ كما إذا قلنا : فعل مباشر بغير آلة له لم يكن نقضاً ، بل كان تنويهاً وبياناً ، وإذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكراراً بل كان بياناً لنوع الفعل ، كقولنا : فعل

بآلة ؛ ولو كان قولنا فعل يتضمن الإرادة وكانت الإرادة ثابتة للفعل من حيث أنه فعل لكان قولنا فعل بالطبع متناقضاً ، كقولنا فعل وما فعل .

قلنا : هذه التسمية فاسدة ؛ فلا يجوز أن يسمى كل سبب بأى فعل كان فاعلاً ولا كل سبب مفعولاً . ولو كان ذلك ما صح أن يقال : الجاد لا فعل له . وإنما الفعل للحيوان . وهذه من الكلمات المشهورة الصادقة . فإن سمي الجاد فاعلاً فبالاستعارة كما يسمى طالباً مريداً على نبيل المجاز . ويقال : الحجر يهوى . لأنه يريد المركز ويطلبه ، والطلب والإرادة هنا حقيقة ، لأنه لا يتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب . فلا يتصور إلا من الحيوان .

وأما قولكم : إن قولنا فعل عام وينقسم إلى ما هو بالطبع وإلى ما هو بالإرادة غير مسلم وهو كقول القائل : قولنا أراد عام . وينقسم إلى من يريد مع العلم بالمراد . وإلى من يريد ولا يعلم ما يريد . وهو فاسد . إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة . وكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة .

وأما قولكم : إن قولنا فعل بالطبع ليس بنقض للأول فليس كذلك فإنه نقض له من حيث الحقيقة . ولكنه لا يسبق إلى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه فإنه لما أن كان سبباً موجباً والفاعل أيضاً سبباً سمي فاعلاً مجازاً . وإذا قال فعل بالاختيار فهو تكرير على التحقيق . كقوله : أراد . وهو عالم بما أراد إلا أنه لما تصور أن يقال : فعل وهو مجاز ، ويقال : فعل وهو حقيقة لن تنفر النفس عن قوله : فعل بالاختيار . وكان معناه فعل فاعلاً حقيقة لا مجازياً . كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازاً ، والكلام في تحريك الرأس واليد مجازاً ، لم يستقبح أن يقال : قال بلسانه ونظر بعينه ، ويكون معناه نفي احتمال المجاز . فهذه منزلة القدم .

(فإن قيل) فتسمية الفاعل فاعلاً إنما يعرف من اللفظ ، وإلا فقد ظهر في العقل أن ما يكون سبباً للشيء ينقسم إلى ما يكون مريداً وإلى ما لا يكون ؛ فوقع النزاع في أن اسم الفاعل يقع على كل من القسمين حقيقة أم لا ، إذ العرب تقول : النار تحرق ؛ والثلج يبرد ؛ والسيف يقطع ؛ والخبز يشبع ، والماء يروى ، وقولنا : يقطع معناه يفعل القطع ؛ وقولنا يحرق معناه يفعل الإحراق . فإن قلتم : إن ذلك

بجاز ، فأنتم متحكمون (قال : والجواب) ان ذلك طريق ، وإنما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة ، والدليل عليه ان لو فرضنا حادثاً توقف حصوله على أمرين أحدهما إرادى والآخر غير إرادى ، أضاف العقل الفعل إلى الإرادى ، فكذا اللغة فإن من ألقى إنساناً في نار فأتى يقال هو القاتل دون النار حتى إذا قيل ما قتله إلا فلان كان صدقاً ، وإذا كان اسم الفاعل المرید وغير المرید على وجه واحد لا بطريق كون أحدهما أصلاً والآخر مستعاراً ، فلم يضاف القتل إلى المرید لغة وعرفاً وعقلاً مع أن النار هي العلة القريبة في العقل ، وكان الملقى لم يتعاطى إلا الجميع بينه وبين النار ، ولكن لما كان الجميع بالارادة وتأثير النار بغير ارادة سمي قاتلاً ولم تسم النار قاتلة إلا بمعنى الاستعارة ، فلم أن الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته . وإذا لم يمكن الله مریداً عندهم ولا مختاراً للفعل لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً . (فان قيل) نحن نضئ بكون الله فاعلاً انه سبب لوجود كل موجود سواء وان العالم قوامه به ، ولولا وجود البارى لما تصور وجود العالم ، ولو قدر عدم البارى لانعدم العالم كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء . فهذا ما نعتبه بكونه فاعلاً . فإن كان الخصم يأبى أن يسمى هذا المعنى فعلاً فلا مشاحة في الاسامى بعد ظهور المعنى (قلنا) غرضنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً ؛ وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة . وقد نفيت حقيقة معنى الفعل ، ونطقتم بلفظه تجملاً بالإسلام ، ولا يتم الدين باطلاق الألفاظ دون المعاني ، فصرحوا بأن الله لا فعل له حتى يتضح أن معتقكم مخالف لمذهب المسلمين ، ولا تلبسوا بقولكم إن الله صانع العالم ، فإن هذه لفظة أطلقتموها ونفيت حقيقتها ، ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا التلبس فقط ثم ساق الكلام — إلى ان قال :

إن أصولهم التي عارضوا بها الوحي تنفي وجود الصانع فضلاً عن كونه صانعاً للعالم بل تجعله متمتع بالوجود فضلاً عن كونه واجب الوجود ، لأن الصفات التي وصفوه بها صفات معدوم متمتع في العقل والخارج ، فالعقل لا يتصوره إلا على سبيل الفرض المتمتع كما تفرض المستحيلات ، ولا يمكن في الخارج وجوده فإن ذاتاً هي وجود مطلق لا ماهية لها سوى الوجود المطلق المجرد عن كل ماهية ولاصفة لها ألبة ، ولا فيها معنيان متبايران في المفهوم ولا هي هذا العالم ، ولا صفة من صفاته ، ولا داخلة فيه . ولا خارجة عنه ، ولا متصلة به ، ولا منفصلة عنه ، ولا عايشة له ، ولا مباينة ولا فوقه ؛ ولا تحته .

ولا عن يمينه . ولا يساره ، ولا ترى . ولا يمكن ، ان ترى . ولا تدرك شيئاً . ولا تدرك
 هي بشيء من الحواس . ولا متحركة . ولا ساكنة . ولا توصف بغير السلوب والاضافات
 العدمية ، ولا تمت بشيء من الأمور الثبوتية ، هي باعتناق الوجود أحق منها بإمكان
 الوجود ، فضلاً عن وجوده ، وتكليف العقل الاعتراف بوجود هذه الذات ووجودها
 كتكليفه الجمع . بين النقيضين .

ومعلوم أن مثل هذه الذات لا تصلح لفعل ولا ربوبية ولا إلهية . فأى ذات فرضت
 في الوجود فهي أكمل منها فالذى جعلوه واجب الوجود هو أعظم استحالة من كل ما يقدر
 مستحيلاً . فلا يكثر بعد هذا عليهم إنكارهم لصفاته كعلمه وقدرته وحياته وسمعه وبصره
 ولا إنكارهم لكلامه وتكليمه . فضلاً عن استوائه على عرشه ونزوله إلى سماء الدنيا ،
 وبحيثه ، وإتيانه ، وفرحه ، وحيه ، وغضبه ، ورضاه ؛ فمن هدم قواعد البيت من أصلها ؛
 كان عليه هدم السقف والجدران أهون .

ولهذا كان حقيقة قول هؤلاء القول بالدمر وإنكار الخالق بالتكليف وقولهم (ما هي
 إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) وإنما صانوا المسلمين بالفاظ لاجتبية
 لها ، واشتقوا إخوانهم الجهمية النقي والتعطيل من أصولهم ؛ فسدوا على أنفسهم طريق العلم
 بإثبات الخالق وتوحيده بمشاركتهم لهم في الأصل المذكور ؛ وإن يأتونهم في بعض لوازمهم ،
 كإثباتهم كون الرب تعالى قادراً مريداً فاعلاً بالاختيار وإثباتهم معاد الأبدان ؛ والنسبة
 ولكن لم يثبتوا ذلك على الوجه الذي جاءت به الرسل ، ولا نفوه بنفي إخوانهم الملاحدة ؛
 بل اشتقوا مذهباً بين المذهبين ؛ وسلكوا طريقاً بين الطريقين ، لا للملاحدة فيه وافقوا ،
 ولا للرسل اتبعوا .

ولهذا عظمت بهم البلية على الإسلام وأهله بانتسابهم إليه ، وظهورهم في منظر ينصرون
 به الإسلام ، فلا للإسلام تصروا ولا لأعدائه كسروا ، فرة يقولون : هي أدلة لفظية
 معزولة عن إقادة العلم واليقين ، ومرة يقولون هي مجازات واستعارات لا حقيقة لها عند
 العارفين ، ومرة يقولون لا سبيل إلى تحكيمها ، ولا التفات إليها . وقد عارضها العقل
 وقواطع البراهين . ومرة يقولون أخبار آحاد فلا يحتج بها في المسائل القطعية التي يطلب
 منها اليقين . فأرضيتهم بذلك إخوانكم من الملاحدة أعداء الدين . فهذه ثمرة عقولكم
 وحاصل معقولكم .

فعل عقولكم العفاء فإنكم
 عاديتم المعقول والمثقولا
 وطلبتم أمراً محالاً ، وهو إداد
 راك الهدى لا تتبعون رسولا

وزعمتم أن العقول كفيضة
وهو الذى يقضى فينقض حكمه
وتراه يحزم بالقضاء وبعد ذا
لا يستتل العقل دون هداية
كالطرف دون النور ليس بمدرک
فإذا الظلام تلاطم أواجه
وإذا النبوة لم ينلك ضياؤها
نور النبوة مثل نور الشمس لا
طرق الهدى مسدودة إلا على
فإذا عدلت عن الطريق تمهداً
يا طالباً بدرك الهدى بالعقل دور
كم رام قبلك ذاك من متلدد
ما زالت التشبهات تغزو قلبه
فتراه بالكلية والجزئى والـ
فإذا أنام الروح لم يأبه له
ويقول تلك أدلة لفظية
وإذا عمر عليه قال لها اذهبي
وإذا أبته إلا النزول عليه كما
فيحل بالأعداء ما تلقاه من
واضرب لهم مثلاً بعميان خلوا
فتضادوا بأكتهم وهضمهم
حتى إذا ملوا القتال رأيتهم
وتسامع العميان حتى أقبلوا

بالحق، أين العقل كان كفيلاً
عقل، ترون كليهما معقولاً
يلقى لديه باطلاً معلولاً
بالوحي تأصيلاً ولا تفصيلاً
حتى تراه بكرة وأصيلاً
وطمعت بالإبصار كنت محيلاً
فالعقل لا يهديك قط سبيلاً
مين البصيرة فأتخذته دليلاً
من أم هذا الوحي والتزييل
فاعلم بأنك ما أردت وصولاً
ن الثقل، لن تلقى لذلك دليلاً
حيران عاش مدى الزمان جهولاً
حتى تشحط بينهن قتيلاً
بذائق طول زمانه مشغولاً
ويقوم بين يدي عداة مثيلاً
معزولة عن أن تكون دليلاً
نحو المجسم أو خذى التأويل
ن لها القرى التحريف والتبديل
كيد يكون لحقها تعطيل
في ظلة لا يهتدون سبيلاً
ضرباً يدير رضى القتال طويلاً
مشجوج أو مبسوج أو مقتولاً
للصلح فازداد الصباح عويلاً

يوضحه : الوجه الثلاثون ، وهو أن الطرق التى سلكها هؤلاء المعارضون بين الوحي
والعقل فى إثبات الصانع هى بعينها تنفى وجوده لو ما ، فإن المعارضين صنفان : الفلاسفة
والجمهوية ، أما الفلاسفة فأنبتوا الصانع بطريق التركيب وهو أن الاجسام مركبة ، والمركب
(١) تلدد : تميز ؛ وتلف في المكان يميناً وشمالاً ؛ واللدد الخصومة الشديدة .

يفتقر إلى أجزائه وكل مفتر ممكن ، والممكن لا بد له من وجود واجب . ويستحيل
السكره في ذات الواجب بوجه من الوجوه ؛ إذ يلزم تركيبه وانفطاره . وذلك يناق
وجوبه . وهذا هو غاية توحيدهم . وبه أثبتوا الخالق على زعمهم .

ومعلوم أن هذا من أعظم الأدلة على نفي الخالق ؛ فانه ينفي قدرته ومشيته وعليه
وحياته ؛ إذ لو ثبت له هذه الصفات بزعمهم لكان مركباً ؛ والمركب مفتر إلى
غيره ؛ فلا يكون واجباً بنفسه . وفي هذه الشبهة من التليس والتدليس والالفاظ
المجتملة والمعاني المشبهة ما يطول وصفه . وقد انتدب لإفسادها جنود الإسلام
على اختلاف مذاهبهم ؛ فان المركب لفظ مجمل يراد به ما ركبته غيره ؛ وما كان
متفرقاً فاجتمعت أجزاؤه ؛ وما يمكن تفريق بعضه عن بعض . والله تعالى منزّه
عن هذه التراكيب ؛ ويراد به في اصطلاح هؤلاء ماله ماهية خاصة يتميز بها عن
سائر الماهيات ؛ وماله ذات وصفات بحيث يتميز بعض صفاته عن بعض ؛ وهذا
ثابت للرب تعالى . وإنما سماه هؤلاء تركيباً على ما تقدم . وكذلك لفظ الافتقار لفظ
مجمل يراد به فقر الماهية إلى موجود غيرها يتحقق وجودها به ؛ والله سبحانه غني عن
هذا الافتقار . ويراد به أن الماهية مفترقة في ذاتها ولا قوام لذاتها إلا بذاتها ؛ وإن
الصفة لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بالموصوف . وهذا المعنى حق وإن سماه هؤلاء اللبسون
فقراً . وكذلك لفظ الغير فيه إجمال ، ويراد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر ،
وهذا المعنى حق في ذاته سبحانه وصفاته وإن سماه هؤلاء أغياراً ، فإن المخلوق يعلم من
الخالق صفة دون صفة . وقد قال أعلم الخلق به ، لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على
نفسك ، وهذا لكره اسمائه وصفاته كاله ونعوت جلالة . وقال : أعوذ برضاك من
سخطك وأعوذ بقوتك من عقوبتك ، والمستعاض به غير المستعاض منه ، والمقصود أن
تسمية هذا تركيباً وانفطاراً وغيراً وضعه هؤلاء ، وليس الشأن في الالفاظ إنما
الشأن في المعاني .

وقولهم : أنه مفتر إلى جزئه ، تليس ؛ فإن القديم الموصوف بالصفات اللازمة له
يتمتع أن يفارقه صفاته ، وليست له حقيقة غير الذات الموصوفة حتى يقال إن تلك الحقيقة
مفترقة إلى غيرها ؛ وإن سميت تلك الصفة غيرها ، فالذات والصفات متلازمان لا يوجد
أحدهما إلا مع الآخر . وهذا الالتزام يقتضي حاجة الذات والصفات إلى موجود

أوجدما وفاعل فعلها، والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفتقراً الى ما هو خارج عن نفسه فأما ان لا يكون له صفة ولا ذات ولا يتميز منه امر عن أمر فلا يلزم من وجوبه وكونه غنيا بنفسه عن كل ما سواه . فقول الملبس إنه مفتقر الى ذلك كقوله لو كان له ماهية لكان مفتقراً الى ماهيته . والله تعالى اسم للذات المتصفة بكمال العلم والقدرة والحياة والمشيئة وسائر صفات الكمال ، ليس اسماً لذات مجردة عن الاوصاف والتنوعات ، فكل ذات أكل من هذه الذات . تعالى الله عن قول الملحدين في أسمائه وصفاته علواً كبيراً .

والمقصود أن الطريق التي سلكها هؤلاء في إثبات الصانع هي أعظم الطرق في نفيه وانكار وجوده ، ولذلك كان سالكوها لا يؤمنون بالله ولا ملائكته ولا كتبه ولا رسله ولا باليوم الآخر وان صانع من صانع منهم أهل الملل بالفاظ لا حاصل لها .

فصل

وأما المتكلمون فلما رأوا بطلان هذه الطريق عدلوا عنها إلى طريق الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وتمائل الاجسام وتركبها من الجواهر الفردة ؛ وأنها قابلة للحوادث ؛ وما يقبل الحوادث فهو حادث فالاجسام كلها حادثة . فاذن يجب أن يكون لها محدث ليس بجسم ؛ فبنوا العلم بإثبات الصانع على حدوث الاجسام واستدلوا على حدوثها بأنها مستلزمة للحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، ثم قالوا : إن تلك أعراض ؛ والأعراض حادثة ؛ وما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث ؛ واحتاجوا في هذه الطريق الى إثبات الأعراض أولاً ؛ ثم إثبات لزومها للجسم ثانياً ، ثم إبطال حوادث لا أول لها ثالثاً ، ثم إلزام بطلان حوادث لا نهاية لها رابعاً عند فريق منهم ، وإلزام الفرق عند فريق آخر . ثم اثبات الجوهر الفردي خامساً ؛ ثم إلزام كون العرض لا يبق زمانين سادساً ؛ فيلزم حدوثه للجسم لا يتخلو منه وما لا يتخلو من الحوادث فهو حادث ، ثم اثبات تمائل الاجسام سابعاً . فيصح على بعضها ما يصح على جميعها . فعلهم بإثبات الخالق سبحانه مبني على هذه الامور السبعة . فلزمهم من سلوك هذه الطريق إنكار كون الرب فاعلا

في الحقيقة : وإن سموه فاعلا بألستهم : فإنه لا يقوم به عندهم فعل : وفاعل بلا فعل كقائم بلا قيام ؛ وضارب بلا ضرب ؛ وعالم بلا علم .
 وضم الجمعية إلى ذلك أنه لو قام به صفة لكان جسما ولو كان جسما لكان حادثا فيلزم من إثبات صفاته إنكار ذاته . ففعلوا صفاته وأفعاله الطريق التي أثبتوا بها وجوده فكانت أبلغ الطرق في تعطيل صفاته وأفعاله . وعن هذه الطريق أنكروا علوه على عرشه وتكلمه بالقرآن وتكليمه لموسى : ورؤيته بالأبصار في الآخرة ونزوله إلى سماء الدنيا كل ليلة : وحجته لفصل القضاء بين الخلاق : وغضبه ذلك اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب مثله بعده : وجميع ما وصف به نفسه من وصف ذاتي أو معنوي أو فعلي : فأنكروا وجهه الأعلى : وأنكروا أن له يدين وأن له سمعا وبصرا وحياة : وأنه يفعل ما يشاء حقيقة : وإن سمى فاعلا فلم يستحق ذلك لفعل قام به . بل فعله هو عين مفعوله .

وكذلك الطريق التي سلكوها في إثبات النبوة لم يثبتوا أنها نبوة في الحقيقة . فإنهم بنوها على مجرد طريق العادة وهو مشترك بين النبي وغيره ، وماروا في الفرق فلم يأتوا فيه بما تثليج له الصدور . مع أن النبوة التي أثبتوها لا ترجع إلى وصف وجودي بل هي تعلق الخطاب الأزلي بالنبي ، والتعلق عندهم أمر عديم . فإثبات النبوة عندهم إلى أمر عديم . وقد صرحوا بأنها لا ترجع إلى صفة ثبوتية قائمة بالنبي ﷺ .

وأيضاً حقيقة النبوة والرسالة إنباء الله لرسوله وأمره بتبليغ كلامه إلى عباده . وعندهم أن الله لا يتكلم ولا يقوم به كلام .

وأما اليوم الآخر فإن جمهورهم بنوه على إثبات الجوهر الفرد قالوا : لا ينافي التصديق بالمعاد إلا بإثباته . وهو في الحقيقة باطل لا أصل له . والمثبتون له يعترفون أن القول به في غاية الإشكال وأدلته متعارضة ، وكثير منهم له قولان في إثباته ونفيه . وسلكوا في تقرير المعاد ما خالفوا فيه جمهور العقلاء ، ولم يوافقوا ما جاءت به الأنبياء ، فقالوا : لو أن الله تعالى يعدم أجزاء العالم كلها حتى تصير عدماً محضاً ثم يعيد المعدوم ويقلبه موجوداً حتى أنه يعيد زمنه بعينه وينشئه لا من

مادة كما قالوا في المبدأ ، فجنوا على العقل والشرع وأغروا أعداء الشرع به ، وحالوا بينهم وبين تصديق الرسل .

وأما المبدأ فإنهم قالوا : إن الله تعالى كان معطلا في الأزل ؛ والفعل غير ممكن ، مع قولهم كان قادراً عليه : ثم صار فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً من غير تجديد أمر أصلاً ، وانقلب الفعل من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي ، وذات الفاعل قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل واحدة .

فهذا غاية عقولهم التي عارضوا بها الوحي . وهذه طرقهم العقلية التي لم يثبتوا بها رباً ولا رسالة ولا مبدءاً ولا معاداً .

الوجه الحادى والثلاثون : إن معارضة الوحي بالعقل ميراث عن الشيخ أبي مرة فهو أول من عارض السمع بالعقل وقدمه عليه ، فإن الله سبحانه لما أمره بالسجود لآدم عارض أمره بقياس عقلى مركب من مقدمتين حيلتين ، إحداهما قوله (أنا خير منه) فهذه هي الصغرى ، والكبرى محذوفة تقديرها : والفاضل لا يسجد للفضول . وذكر سند المقدمة الأولى ، وهو أيضاً قياس حلى حذف إحدى مقدمتيه فقال (خلقتني من نار وخلقته من طين) المقدمة الثانية كلها معلومة ، أى ومن خلق من نار خير من خلق من طين . فهما قياسان متداخلان ، وهذه يسميها المنطقيون الأقيسة المتداخلة ، فالقياس الأول هكذا : أنا خير منه ، وخير المخلوقين لا يسجد لمن هو دونه . وهذا من الشكل الأول . والقياس الثانى هكذا : خلقتني من نار وخلقته من طين . والمخلوق من النار خير من المخلوق من الطين . فنتيجة هذا القياس العقلى : أنا خير منه ، ونتيجة الأول : فلا ينبغي أن أسجد له . وأنت إذا تأملت مادة هذا القياس وصورته رأيته أقوى من كثير من قياساتهم التي عارضوا بها الوحي ، والكل باطل .

وقد اعترض أنبا الشيخ أبي مرة بأعذار (منها) أنه لما تعارض عنده العقل والنقل قدم العقل (ومنها) أن الخطاب بصيغة الضمير في قوله (اسجدوا) ولا صوم له فإن الضمائر ليست من صيغ العموم (ومنها) أنه وإن كان اللفظ عاماً فإنه يخصه بالقياس المذكور (ومنها) أنه لم يعتقد أن الأمر للوجوب بل حله على الاستحباب لأنه المتيقن ، أو على الرجحان دفعا للاشتراك والمجاز (ومنها) أنه

حمله على التراخي ولم يحمله على الفور (ومنها) أنه صان جناب الرب أن يسجد
لغيره ورأى أنه لا يليق به السجود لسواه .

وبالله تأمل هذه التأويلات : وقابل بينها وبين كثير من التأويلات التي يذكرها
كثير من الناس . وفي بني آدم من يصوب رأى إبليس وقياسه ، ولهم في ذلك
تصانيف ، وكان بشار بن برد الشاعر الأعمى على هذا المذهب ، ولهذا يقول
في قصيدته :

الأرض مظلمة سوداء معتمة . والنار معبودة مذ كانت النار

ولما علم الشيخ أنه قد أصيب من معارضة الوحي بالعقل ، وعلم أنه لا شيء أبغ
في مناقضة الوحي والشرع وإبطاله من معارضته بالمعقول أوحي إلى تلاجه
ولإخوانه من الشبهات الخيالية ما يعارضون بها الوحي : وأومأ أصحابه أنها قواطع
عقلية ، وقال : إن قدمتم النقل عليها فسدت عقولكم (وإن الشياطين ليوحون إلى
أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعنتموهم إنكم لمشركون) وقال تعالى (وكذلك جعلنا لكل
نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً :
ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون . ولتصفي إليه أفئدة الذين لا يؤمنون
بالآخرة وليرضوه وليقتربوا مما هم مقتربون . أغفیر الله أتبى حكماً وهو الذي
أنزل إليكم الكتاب مفصلاً والذين آتيناكم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك
بالحق فلا تكونن من الممترين . وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته
وهو السميع العليم . وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن
يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون . إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله
وهو أعلم بالمهتدين) .

الوجه الثاني والثلاثون : في بيان فساد معقول الشيخ الذي عارض به الوحي .
وذلك من وجوه (أحدها) أنه قياس في مقابلة النص ؛ والقياس إذا صاحبه النص
وقابله كان قياساً باطلاً ، ويسمى قياساً إبليسياً ؛ فإنه يتضمن معارضة الحق
بالباطل . ولهذا كانت عقوبته أن أفسد عليه عقله وذياه وآخرته . وقدينا فيما
تقدم أنه ما عارض أحد الوحي بعقله إلا أفسد الله عليه عقله حتى يقول
ما يضحك العقلاء .

(الثاني) أن قوله (أنا خير منه) كذب ، ومستنده في ذلك باطل ؛ فإنه لا يلزم من تفضيل مادة على مادة تفضيل المخلوق منها على المخلوق من الأخرى ، فإن الله سبحانه يخلق من المادة المفضولة ما هو أفضل من المخلوق من غيرها ؛ وهذا من كمال قدرته ، فإن محمداً ﷺ وإبراهيم وموسى وعيسى ونوحاً ؛ والرسول صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين أفضل من الملائكة . ومذهب أهل السنة أن صالحى البشر أفضل من الملائكة ، وإن كانت مادتهم نوراً ومادة البشر تراباً . فالتفضيل ليس بالمواد والاصول . ولهذا كان العبيد والموالى الذين آمنوا بالله ورَسُولُهُ خير وأفضل عند الله ممن ليس مثلهم من قريش وبني هاشم ، وهذه المعارضة الإبليسية صارت ميراثاً في أتباعه في التقديم بالاصول والانساب على الإيمان والتقوى ، وهي التي أبطلها الله تعالى بقوله (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير) وقال النبي ﷺ : « إن الله وضع عنكم عبية » (١) الجاهلية وغرماً بالآباء . الناس مؤمن تقي ، وفاجر شقي ،

وقال ﷺ : لا فضل لعربي على عجمي ؛ ولا لعجمي على عربي ؛ ولا لأبيض على أسود ؛ ولا لأسود على أبيض إلا بالتقوى . الناس من آدم وآدم من تراب ، فانظر إلى سريان هذه النكتة الإبليسية في نفوس أكثر الناس ، من تفضيلهم بمجرّد الانساب والاصول .

(الثالث) أن ظنه أن النار خير من التراب باطل ؛ مستنده ما فيها من الإحسان والخفة ، وما في التراب من الثقل والظلمة ؛ ونسى الشيخ ما في النار من الطيش والحفّة ، وطلب العلو والإفساد بالطبع حتى لو وقع منها شواظ بقدر الحبة في مدية عظيمة لأفسدها كلها ؛ ومن فيها ؛ بل التراب خير من النار وأفضل من وجوه متعدّدة ؛ منها أن طبعه السكون والرزاق ، والنار بخلافه . ومنها أنه مادة

(١٤) من الكبر وتضم عنها وتكسر ؛ وهي فعولة أو فعية ، فإن كانت فعولة فهي اسمي التسمية لأن المتكبر ذو تكلف وتعبية بخلاف المسترسل على سجيته ، وإن كانت فعية فهي من عباب الماء وهو أوله وارتفاعه .

الحیوان والنبات والاقوات ، والنار بخلافه . ومنها انه لا يمكن لاحد أن يعيش بدونه ودون ما خلق منه البتة ، ويمكنه أن يعيش برهة بلا نار . قالت طائفة وكان يمر بنا الشهر والشهران ما يوقد في بيتنا نار ولا نرى نارا ، قال لها عروة : فاعيشكم ؟ قالت : الاسودان : التمر والماء .

ومنها أن الأرض تؤدي إليك بما فيها من البركة أضعاف أضعاف ما توفقه من الحب والنوى وترزقه لك وتغذيه وتمسه ، والنار تقسده عليك وتمحق بركته . ومنها أن الأرض مهبط رحي الله ومسكن رسله وأنبيائه وأوليائه وقلائم أحماء وأمواتا . والنار مسكن أعدائه ومأواه . ومنها أن في الأرض بيت الذي جعله لمأبى للناس وقبائلا لم يجعل حجه محلا لأوزارهم ، ومكفرا لسيئاتهم ، وجائلا لمصالح معاشهم ومعادهم . ومنها أن النار طبخا للطوبى والفساد . والله لا يحب المستكبرين ولا يحب المفسدين . والأرض طبعها الخسوع والإحسان ، والله يحب الخاشعين .

وقد ظهر بخلق إبراهيم ومحمد وموسى وعيسى وإرسل من المادة الأرضية ، وخلق إبليس وجنوده من المادة النارية ، نعم وخلق من المادة الأرضية الكفار والمشركين ومن المادة النارية صالحا والجن ، ولكن ليس في هؤلاء مثل إبليس وليس في أولئك مثل الرسل . فعمل الخير من المادة الأرضية ، وعمل الشر من المادة النارية .

ومنها أن النار لا تقوم بنفسها بل لا بد لها من عمل تقوم به لا تستغنى عنه ، وهي محتاجة إلى المادة الترابية في قوامها وتأثيرها ، والأرض قائمة بنفسها لا تحتاج إلى عمل تقوم به ولا تقهر في قوامها ونفعها من النار . ومنها أن التراب يفسد صبره النار ويظلمه ويقهرها وإن علت عليه . ومنها أن الرحمة تدل على الأرض فتقبلها وتحييها وتخرج زيتها وأقواتها وتكسرها ، وتدل على النار فتأكلها وتطفئها وتحميها وتؤذيها ، فبينها وبين الرحمة معاداة ، وبين الأرض وبين الرحمة موالاتة . ومنها أن النار تطهر عند التكبير وتضمحل عند ذكر كبرياء الرب ولهذا يهرب المخلوق منها عند الاذان حتى لا يسمعه ، والأرض تدعج بذلك وتفرح به وتعتكف وتلتصق به وتحميها وتؤذيها ، ويكون في فضل المخلوق من الأرض أنها لا تفلح

خلقه بيده ونفخ فيه من روحه ؛ وأجهد له ملائكته وعلمه أسماء كل شيء ، فهل
 حصل المخلوق من النار واخذة من هذه ؟

فقد تبين لك حال هذه المعارضة العقلية للسمع وفسادها من هذه الوجوه
 وأكثر منها ، وهي من شيخ القوم ورئيسهم ومعلمهم الاول ؛ فإيا الظن
 بمعارضة التلامذة ؟

ونحن نقول قولاً نقدم بين يديه مشيئة الله وحوله والاعتراف بمنته علينا
 وفضله لدينا ، وأنه محض منته وجوده وفضله ؛ فهو الحمود أولاً وآخرأ على
 توفيقنا له وتعليمنا إياه ؛

إن كل شبهة من شبه أرباب العقولات عارضوا بها الوحي فنحن ما يطلبها
 بأكثر من الوجوه التي أبطلنا بها معارضة شيخ القوم ، وإن مد الله في الاجل
 أوردنا في ذلك كتاباً كبيراً . ولو تعلم أن في الارض من يقول ذلك ويقوم به تبلغ
 إليه أكباد الإبل اقتدينا في السير إليه بموسى عليه السلام في سفره إلى الخضر ؛
 وجمار بن عبد الله في سفره إلى عبد الله بن أنيس لسامع حديث واحد ، ولكن
 زهد الناس في عالم قومه . وقد قام قبلنا بهذا الامر من يز على أهل الارض في
 عصره وفي أعصار قبله ؛ فأدرك من قبله وحيداً ؛ وسبق من بعده سبقاً بعيداً ؛
 الوجه الثالث والثلاثون ؛ انه سبحانه وصف نفسه بأنه ليس كشيء شيء وأنه
 لا سمي له ولا كفؤ له . وهذا يستلزم وصفه بصفات الكمال التي فات بها شبه
 المخلوقين ؛ واستحق بقيامها أن يكون (ليس كشيء شيء) وهكذا كونه ليس له سمي
 التي بمثل يساميه في صفاته وأفعاله ؛ ولا من يكافئه فيها . ولو كان مشلوب
 الصفات والأفعال والكلام والاستواء والوجه واليدين ؛ ومنفياً عنه مباينة العالم
 ومحايشه وإتصاله به وانفضاله عنه وعلوه عليه ؛ وكونه يمتنه أو يسرته أو أمامه
 أو وراءه ؛ لكان كل عدم مثلاً له في ذلك ؛ فيكون قد نفي عن نفسه مماثلة
 الموجودات ، وأثبت لها مماثلة المعدومات ، فهذا النفي واقع على أكمل الموجودات
 وعلى العدم المحض ، فإن العدم المحض لا مثل له ولا كفؤ ولا سمي ؛ فلو كان المراد

(١) هو شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله . وله في هذا كتاب العقل والنقل .

بهذا نبي صفاته وأفعاله واستوائه على عرشه وتكلمه بالوحي وتكليمه لمن يشاء من خلقه ، لكان ذلك وصفاً له بغاية العدم . فهذا النبي واقع على العدم المحض وعلى من كثرت أوصاف كماله حتى تفرد بذلك الكمال فلم يكن له شبيه في كماله ولا سمي ولا كفؤ

فإذا أبطلتم هذا المعنى الصحيح تبين ذلك المعنى الباطل قطعاً ؛ وصار المعنى أنه لا يوصف بصفة أصلاً ، فلا يفعل فعلاً ، ولا وجه له ، ولا يد ، ولا يسمع ، ولا يبصر ، ولا يعلم ولا يقدر ، تحقيقاً لمعنى (ليس كمثل شيء) وقال إخوانكم من الملاحدة : ليس له ذات أصلاً ، تحقيقاً لهذا النبي . وقال غلامهم : لا وجود له . تحقيقاً لهذا النبي . وأما الرسل وأتباعهم فإنهم قالوا : إن الله حي . وله حياة ، وليس كمثل شيء في حياته . وهو قوي ، وله القوة ، وليس كمثل شيء في قوته (وهو السميع البصير) يسمع ويبصر . وليس كمثل شيء في سمعه وبصره . ومتكلم . وله يدان . ومستوى على عرشه . وليس له في هذه الصفات مثل . فهذا النبي لا يتحقق إلا بإثبات صفات الكمال فإنه مدح له وثناء أثني به على نفسه . والعدم المحض لا يمدح به أحد ولا يكون كمالاً له ، بل هو أنقص النقص . وإنما يكون كمالاً إذا تضمن الإثبات كقوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم) لكمال حياته وقبوميته ، وقوله (من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه) لكمال غناه وملكوته وربوبيته . وقوله (وما ربك بظلام للبيد) (ولا يظلم ربك أحداً) لكمال غناه وعدله ورحمته ، وقوله (وما مسنا من لغوب) لكمال قدرته . وقوله (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء) لكمال علوه . وقوله (لا تدركه الأبصار) لعظمته وإحاطته بما سواه ، وأنه أكبر من كل شيء ، وأنه واسع ؛ فيرى ولكن لا يحاط به إدراكاً ، كما يعلم ولا يحاط به علماً ؛ فيرى ولا يحاط به رؤية . وهكذا ليس كمثل شيء هو متضمن لإثبات جميع صفات الكمال على وجه الاجمال

وهذا هو المعقول في فطر الناس . فإذا قالوا : فلان عديم المثل أو قد أصبح ولا مثل له في الناس . أو ماله شبيهه ولا من يكافيه ، فإنما يريدون بذلك أنه تفرد من الصفات والأفعال والمجد بما لا يلحقه فيه غيره . فصار واحداً في الجنس لا مثيل له ، ولو أطلقوا ذلك عليه باعتبار نبي صفاته وأفعاله ومجده لكان ذلك

عندهم غاية الذم والنقص له . فإذا أطلقوا ذلك في سياق المدح والثناء لم يشك عاقل في أنه إنما أراد كثرة أوصافه وأفعاله وأسمائه التي لها حقائق تحمل عليها . فهل يقول عاقل لمن لا قدرة له ولا علم ولا بصر ولا يتصرف بنفسه ، ولا يفعل شيئاً ولا يتكلم ، ولا له وجه ولا يد ولا قوة ، ولا فضيلة من الفضائل ، أنه لا شبه له ولا مثل له ، وأنه وحيد دهره وفريد عصره ونسيج وحده ؟ وهل فطر الله الأمم وأطلق ألسنتهم ولفاتهم إلا على ضد ذلك ؟ وهل كان رب العالمين أهل الثناء والمجد إلا بأوصاف كماله ونعوت جلالة وأفعاله وأسمائه الحسنى ؟ وإلا فماذا يثنى عليه المشئون ، ولأى شيء يقول أعرف الخلق به ؟ لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك ، ومعلوم أن هذا الثناء الذي أخبر أنه لا يحصىه لو كان بالنبي لكان هؤلاء أعلم به منه وأشد إحصاء له ، فإنهم نفروا عنه حقائق الأسماء والصفات نفياً مفصلاً . وذلك بما يحصىه المحصى بلا كلفة ولا تعب . وقد فصله النفاة وأحصوه وحصروه . يوضحه :

الوجه الرابع والثلاثون : إن الله سبحانه لما نفي عن نفسه ما يناقض الإثبات ويضاد ثبوت الصفات والأفعال ، فلم يبق الأمر عديمياً أو ما يستلزم العدم ؛ كنفى السعة والنوم المستلزم لعدم كمال الحياة والقيومية ؛ ونفى العزوب والخفاء المستلزم لنفي كمال القدرة . ونفى الظلم المستلزم لعدم كمال الغنى والعدل ؛ ونفى الشريك والظهير والشفيع المتقدم بالشفاعة المستلزم لعدم كمال الغنى والقهر والمملك ، ونفى التشبيه والمثيل والكفاء المستلزم لعدم الكمال المطلق . ونفى إدراك الابصار له وإحاطة العلم به المستلزمين لعدم كمال عظمتهم وكبريائهم وسعته وإحاطته . وكذلك نفي الحاجة والأكل والشرب عنه سبحانه ، لاستلزام ذلك عدم كمال غناه ؛ ولذا كان نفي عن نفسه العدم أو ما يستلزم العدم ؛ علم أنه أحق بكل وجود وثبوت لا يستلزم عدماً ولا نقصاً .

وهذا هو الذي دل عليه صريح العقل ، فإنه سبحانه له الوجود الدائم القديم الواجب بنفسه الذي لم يستفده من غيره ، ووجود كل موجود مفتقر إليه ؛ ومتوقف في تحقيقه عليه ؛ والكمال وجود كله ؛ والعدم نقص كله . فإن العدم كإسمه لا شيء ، فماد النبي الصحيح إلى نفي النعائص ونفي المهائلة في الكمال . وعاد الأمران

إلى نفي النقص . وحقيقة ذلك نفي العدم وما يستلزم نفي العدم . فتأمل ، هل نفي القرآن والسنة عنه سبحانه سوى ذلك ؟ وتأمل ؛ هل ينفي العقل الصحيح غير ذلك ؛ وهو سبحانه قد وصف نفسه بأنه لم يكن له كفواً أحد بعد وصفه نفسه بأنه الصمد . والصمد السيد الذي كل في سؤدده . ولهذا كانت العرب تسمى أشرافها بهذا الاسم لكثرة الأوصاف المحمودة للسمى به . قال شاعرهم :

ألا بكر الناعي بخير بني أسد بعمر بن مسعود وبالسيد الصمد
فإن الصمد من تصمد نحوه القلوب بالرغبة والرغبة ، وذلك لكثرة خصال
الخير فيه . ولهذا قال جمهور السلف ، منهم ابن عباس : الصمد الذي كل سؤدده .
وهو العالم الذي كل عليه ، القادر الذي كلت قدرته ، الحليم الذي كل حله ،
الرحيم الذي كلت رحمته ، الجواد الذي كل جوده ، ومن قال إنه الذي لا جوف
له فقوله لا يناقض هذا التفسير ، فإن اللفظة من الاجتماع ، فهو الذي اجتمعت
فيه صفات الكمال ولا جوف له . فإن ما لم يكن أحد كفواً له لما كان صمداً كاملاً
في صمدانيته ، فلو لم يكن له صفات كمال ونعوت جلال ، ولم يكن له علم ولا قدرة
ولا سمع ولا بصر ولا يقوم به فعل ؛ ولا يفعل شيئاً البتة ؛ ولا حياة له ولا إرادة
ولا كلام ولا وجه ولا يد ، ولا هو فوق عرشه ولا يرضى ولا ينضب ولا
يحب ولا يبغض ، ولا هو فاعل لما يريد ولا يرى ولا يمكن أن يرى ولا يشار إليه
ولا يمكن أن يشار إليه ؛ لكان العدم المحض كفواً له . فإن هذه الصفة منطبقة
على المعدوم ، فلو كان ما يقوله المعطلون هو الحق لم يكن صمداً وكان العدم كفواً له

وكذلك قوله (رب السموات والارض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته
هل تعلم له سمياً) فأخبر أنه لا سمى له عقب قول العارفين به (وما تنزل إلا بأمر
ربك له ما بين أيدينا وما خلفنا وما بين ذلك وما كان ربك نسياً رب السموات
والارض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سمياً ؟)

فهذا الرب الذي له هذا الجند العظيم ولا يتنزلون إلا بأمره . وهو المالك
ما بين أيديهم وما خلفهم وما بين ذلك ، وهو الذي كلت قدرته وسلطانه وملكه
وكل عليه . فلا ينسى شيئاً أبداً ، وهو القائم بتدبير السماوات والارض وما بينهما

كما هو الخالق لذلك كله ، وهو ربه ومليكه . فهذا الرب هو الذى لاسمى له لتفرد
بكال هذه الصفات والأفعال . فأما من لا صفة له ولا فعل ولا حقائق لأسمائه ،
إنه لا أنفاظ فارغة من المعاني ؛ فالعدم سبى له .

وكذلك قوله سبحانه (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) فإنه سبحانه ذكر
ذلك عقب ذكر نعوت كماله وأوصافه فقال (حمسق . كذلك يوحى إليك وإلى
الذين من قبلك الله العزيز الحكيم . له ما فى السموات وما فى الأرض وهو العلى
العظيم . تكاد السموات يتفطرن من فوقهن والملائكة يسبحون بحمده ربهم
ويستغفرون لمن فى الأرض إلا أن الله هو الغفور الرحيم . والذين اتخذوا من
دونه أولياء الله حفيظ عليهم وما أنت عليهم بوكيل - إلى قوله - فاطر السموات
والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذروكم فيه . ليس
كمثل شيء وهو السميع البصير)

فهذا الموصوف بهذه الصفات والأفعال والعلو والعظمة والحفظ والعزة
والحكمة والملك والحمد والمغفرة والرحمة والكلام والمشية والولاية ، وإحياء
الموتى والقدرة التامة الشاملة ، والحكم بين عباد ، وكونه فاطر السموات والأرض
وهو السميع البصير) فهذا هو الذى ليس كمثل شيء لكثرة نعوته وأوصافه وأسمائه
وأفعاله ؛ وثبوتها على وجه الكمال لا يماثله فيه شيء . فالتثبت لصفات كماله هو الذى
يصفه أنه ليس كمثل شيء . وأما المعطل الباقى لصفاته وحقائق أسمائه فإن وصفه
بأنه ليس كمثل شيء مجاز لا حقيقة له ؛ كما يقول فى سائر أوصافه وأسمائه .

الوجه الخامس والثلاثون : أنه سبحانه وصف نفسه بأن له المثل الأعلى فقال
تعالى (للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء والله المثل الأعلى وهو العزيز
الحكيم) وقال تعالى (وهو الذى يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل
الأعلى فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم) فجعل مثل السوء المتضمن
للعيوب والنقائص وسلب الكمال للشركين ، وأخبر أن المثل الأعلى المتضمن
لإثبات الكالات كلها له وحده . وبهذا كان المثل الأعلى ، وهو أفضل تفضيل ،
أى أعلى من غيره . فكيف يكون أعلى وهو عدم محض ونفى صرف ، وأى مثل
أدنى من هذا ؟ تعالى الله عن قول المعطلين علواً كبيراً . فمثل السوء العادم صفات

الكمال . ولهذا جعله مثل الجاحدين لتوحيده وكلامه وحكمته ، لأنهم فقدوا الصفات التي من اتصف بها كان كاملاً ، وهي الإيمان والعلم والمعرفة واليقين والإخلاص والعبادة لله والتوكل عليه والإنابة إليه والزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة ، والصبر والرضى والشكر ، وغير ذلك من الصفات التي من اتصف بها كان بمن آمن بالآخرة ؛ فلها سلبت تلك الصفات عنهم وهي صفات كمال صار لهم مثل السوء فمن سلب صفات الكمال عن الله تعالى وعلوه على خلقه وكلامه وعلوه وقدرته وسائر ما وصف به نفسه ، فقد جعل الله تعالى مثل السوء ونزله عن المثل الأعلى ، وإن مثل السوء هو العدم وما يستلزمه ، وضده المثل الأعلى وهو الكمال المطلق المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية التي كلها كانت أكثر في الموصوف وأكمل كان أعلى من غيره .

ولما كان الرب هو الأعلى ، ووجهه الأعلى ، وكلامه الأعلى ، وسمعه الأعلى ، وسائر صفاته عليا ، كان له المثل الأعلى وهو أحق به من كل ما سواه ، بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى اثنان ، لانهما إن تكافأ لم يكن أحدهما أعلى من الآخر وإن لم يتكافأ فالموصوف بالمثل الأعلى أحدهما وحده ، فيستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير . وهذا برهان قاطع من إثبات صفات الكمال على استحالة التشبيه والتشبيه ، فتأمل فإنه في غاية الظهور والقوة .

ونظير هذا القبر المطلق مع الوحدة فإنها متلازمان ، فلا يكون القهار إلا واحداً ، إذ لو كان معه كفؤ له فإن لم يقهره لم يكن قهاراً على الإطلاق ، وإن قهره لم يكن له كفؤاً وكان القهار واحداً . فتأمل كيف كان قوله (ليس كمثل شيء) وقوله (وله المثل الأعلى) من أعظم الأدلة على ثبوت صفات كماله سبحانه وتعالى .

(فإن قلت) فاحقيقة المثل الأعلى (قلت) قد أشكل هذا على جماعة من المفسرين ؛ واستشكلوا أقوال السلف فيه ؛ فإن ابن عباس وغيره قالوا مثل السوء العذاب والنار . والله المثل الأعلى : شهادة (أن لا إله إلا الله) قال قتادة : هو الإخلاص والتوحيد . وقال الواحدي هذا قول المفسرين في هذه الآية ولا أدرى لم قيل العذاب مثل السوء والإخلاص المثل الأعلى ؛ قال وقال قوم : المثل السوء الصفة السوء من احتياجهم للولد وكرهاتهم للأنثى خوف العيلة والعار ؛ والله المثل

الاعلى الصفة العليا وتنزهه وبرامته من الولد ، قال : وهذا قول صحيح ؛ والمثل كثير أريد بمعنى الصفة وقاله جماعة من المتقدمين .

وقال ابن كيسان : مثل السوء ما ضرب الله للأصنام وعبدتها من الامثال ؛ والمثل الاعلى نحو قوله (الله نور السموات والارض — الآية) وقال ابن جرير : وله المثل الاعلى ؛ هو الاطيب والافضل والاحسن والاجمل ؛ وذلك التوحيد والإذعان له بأنه لا إله إلا هو .

قلت : المثل الاعلى يتضمن الصفة العليا ، وعلم العالمين بها ، ووجودها العلوي ، والخبر عنها وذكرها ، وعبادة الرب سبحانه بواسطة العلم والمعرفة القائمة بقلوب عابديه وذاكريه ، فها هنا أربعة أمور : ثبوت الصفات العليا لله سبحانه في نفس الامر ، علمها العباد أو جهلها . وهذا قول من فسر بالصفة (الثاني) وجودها في العلم والتصور ، وهذا معنى قول من قال من السلف والخلف : إنه ما في قلوب عابديه وذاكريه من معرفته وذكره ومحبه وإجلاله وتمظيمه . وهذا الذي في قلوبهم من المثل الاعلى لا يشترك فيه غيره ، بل يختص به في قلوبهم كما اختص به في ذاته ؛ وهذا معنى قول من قال من المفسرين : أهل السماء يحبونه ويعظمونه وأهل الارض يحبونه ويعظمونه ، وإن أشرك به من أشرك وعصاه من عصاه وجحد صفاته من جحدها ، فكل أهل الارض معظمون له محبون له محابونون له لعظمته . قال تعالى (وله من في السموات والارض كل له قانتون) . فليست تجد أحداً من أوليائه وأعدائه إلا والله أكبر في عظمته وأعظم من كل شيء . (الثالث) ذكر صفاته والخبر عنها وتبليغها عن النبياصل والاعيان . (الرابع) حجة الموصولة بها أو توحيده والإختصاص به أو التوكل عليه . وأكملها كان الإيمان بالصفات الكاملة كان هذا الحب والإجلال والأفوقية .

« فليارة السلف تدور حول هذه المعاني الأربعة لا تتجاوزها . وقد ضرب الله مثلا مشرك السوء للأطغمان بأنها لا تخلق شيئاً وهي تحلقه ولا تملك لنفسها ولا لعابديها ضراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً »
« والمالك الله تعالى (يضربك الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ومن اراد فساداً منا لمزقناه حسناً) فهو يخلق سمته سراً وأجهراً أهل يستوفون في الحمد لله ، بل أكتفهم »

لا يعلمون . وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بغير هل يستوى هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم ؟ فهذان مثلاًن ضربهما الله لنفسه وللأصنام : للأصنام مثل السوء وله المثل الأعلى .

وقال تعالى (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له . إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له . وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب . ما قدروا الله حق قدره إن الله لقوى عزيز) فهذا المثل الأعلى الذى له سبحانه والأول مثل السوء للصنم وعابديه .

وقد ضرب الله سبحانه للمعارضين بين الوحي وعقولهم مثل السوء بالكلب تارة وبالجمرة تارة وبالأنعام تارة ؛ وبأهل القبور تارة ، وبالعمى الصم وغير ذلك من أمثال السوء التى ضربها لهم ولأوثانهم ، وأخبر عن مثله الأعلى بما ذكره من أسمائه وصفاته وأفعاله ؛ وضرب لأوليائه وعابديه أحسن الامثال . ومن تدبر القرآن فهم المراد بالمثل الأعلى ومثل السوء .

السادس والثلاثون : قوله تعالى (أفغير الله أبغى حكماً وهو الذى أنزل إليكم الكتاب مفصلاً) فهذا يبين أن الحكم بين الناس هو الله وحده بما أنزل من الكتاب المفصل ، كما قال فى الآية الأخرى (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله) وقال تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقال تعالى (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) وقال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلبوا تسليماً) .

فقوله (أفغير الله أبغى حكماً) استفهام إنكار ، يقول كيف أبغى حكماً غير الله وقد أنزل كتاباً مفصلاً . فإن قوله (وهو الذى أنزل إليكم الكتاب مفصلاً) جملة فى موضع الحال . وقوله (مفصلاً) يبين أن الكتاب الحاكم مفصل مبين ضد ما يصفه به من يزعم أن عقول الرجال تعارض بعض نصوصه أو أن نصوصه خيلت أو أفتت خلاف الحق لمصلحة المخاطب ، أو أن لها معان لا تفهم ولا

يعلم المراد منها ؛ أو أن لها تأويلات باطلة ، خلاف ما دلّت عليه ظواهرها ، فهو لا كلمهم ليس الكتاب عندهم مفصلاً ، بل يحمل مؤول ؛ ولا يعلم المراد منه ؛ والمراد منه خلاف ظاهره أو لفهام خلاف الحق . ثم قال (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين) وذلك أن الكتاب الأول مصدق للقرآن ، فمن نظر فيه علم علماً يقينياً أن هذا وهذا من مشكاة واحدة ، لا سيما في باب التوحيد والأسماء والصفات ؛ فإن التوراة من ذلك ليس هو المبدل المحرف الذى أنكره الله عليهم ، بل هو من الحق الذى شهد له القرآن وصدقه . ولهذا لم ينكر النبي ﷺ عليهم ما فى التوراة من الصفات ، ولا عابهم به ؛ ولا جملة تشبيهاً وتجسيماً وتمثيلاً ، كما فعل كثير من النفاة وقال : اليهود أئمة التشبيه والتجسيم ، ولا ذنب لهم فى ذلك ، فإنهم قرءوا ما فى التوراة ، فالذى عابهم الله به من تأويل التحريف والتبديل لم يعيهم به المعطلة بل شاركهم فيه ، والذى استشهد الله على نبوة رسوله ﷺ به من موافقة ما عندهم من التوحيد والصفات عابهم به ونسبهم إلى التشبيه والتجسيم . وهذا ضد ما عليه الرسول وأصحابه ، فإنهم كانوا إذا ذكروا له شيئاً من هذا الذى تسميه المعطلة تجسيماً وتشبيهاً صدقهم عليه وأقرهم ولم ينكره ؛ كما صدقهم فى خبر الحبر الذى ثبت من حديث ابن مسعود (وضحك تعجباً وتصديقاً له ؛ وفى غير ذلك .

ثم قال (وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته) فما أخبر به فهو صدق ، وما أمر به فهو عدل .

وهذا يبين أن ما فى النصوص من الخبر فهو صدق ، علينا أن نصدق به لا نعارضه ولا نعرض عنه . ومن عارضه بمقله لم يصدق به ، ولو صدقه تصديقاً بحملاً ولم يصدق تصديقاً مفصلاً فى أعيان ما أخبر به لم يكن مؤمناً . ولو أقر بلفظه مع جحد معناه أو صرفه إلى معانٍ آخر غير ما أريد به لم يكن مصدقاً ، بل هو إلى التكذيب أقرب .

السابع والثلاثون : إن الصحابة كانوا يستشكلون بعض النصوص ويوردون

استشكالاتهم على النبي ﷺ فيجيبهم عنها . وكانوا يسئلونه عن الجمع بين النصوص التي يوم ظاهرها التعارض ، ولم يكن أحد منهم يورد عليه معقولا يعارض النص البتة ، ولا عرف فيهم أحد ، وهم أكمل الأمة عقولا ؛ عارض نصاً بعبء له ، وإنما حكى الله تعالى ذلك عن الكفار كما تقدم .

وثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال : « من نوقش الحساب عذب » ، فقالت عائشة : يا رسول الله ؛ أليس الله يقول (فأما من أوتى كتابه يمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً) فقال : « بلى ، ولكن ذلك العرض . ومن نوقش الحساب عذب » ، فأشكل عليها الجمع بين النصين حتى بين لها النبي ﷺ أنه لا تعارض بينهما ؛ وأن الحساب اليسير هو العرض الذي لا بد أن يبين الله فيه لكل عامل عمله ، كما قال تعالى (يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية) حتى إذا ظن أنه لا ينجو نجاه الله بعفوه ومغفرته ورحمته ، فإذا ناقشه الحساب عذبه ولا بد . ولما قال : « لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة » قالت له حفصة : أليس الله تعالى يقول (ولأن منكم إلا واردها) قال : « أو لم تسمعي قوله (ثم ننجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً) فأشكل عليها الجمع بين النصين ، وظنت الورود هو دخولها ؛ كما يقال : ورد المدينة إذا دخلها . فأجابها النبي ﷺ بأن ورود المتقين غير ورود الظالمين ؛ فإن المتقين يردونها ووروداً ينجون به من عذابها ؛ والظالمين يردونها ووروداً يصيرون جثياً فيها به .

وقال له عمر : ألم تكن تحدثنا أنا نأتى البيت ونطوف به ؟ فقال : « هل قلت إنك تدخله العام ؟ » قال لا . قال : « فإنك آتبه ومطوف به » ، فأشكل على عمر رجوعهم عام الحديبية ولم يدخلوا المسجد الحرام ؛ ولا طافوا بالبيت ، فبين لهم أن اللفظ مطلق لا دليل فيه على ذلك العام بعينه ؛ فتزيله على ذلك العام غلط ، فرجع عمر وعلم أنه غلط في فهمه .

ولما نزل قوله تعالى (ليس بأمانكم ولا أمان أهل الكتاب . من يعمل سوءاً يجز به) قال أبو بكر : يا رسول الله ، جاءت قاصمة الظهر ؛ فأينأ لم يعمل سوءاً ؟ فقال : « يا أبا بكر ، أأنت تنصب ؟ أأنت تحزن ؟ أليس يصيبك الأذى ؟ » ، قال : بلى ، قال : « فذلك لما تحزنون به » ، فأشكل على الصديق أمر النجاة مع هذه الآية

وظن أن الجزاء في الآخرة ولا بد . فأخبره النبي ﷺ أن جزاءه وجزاء المؤمنين بما يعملونه من سوء في الدنيا ما يصيبهم من النصب والحزن والمشقة ، فيكون ذلك كفارة لسيئاتهم فلا يعاقبون عليها في الآخرة . وهذا مثل قوله (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم)

ولما نزل قوله تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) قال الصحابة رضى الله عنهم : يا رسول الله ، وأينا لم يلبس إيمانه بظلم ؟ قال : ذاك الشرك : ألم تسمعوا قول العبد الصالح (إن الشرك لظلم عظيم) فلما أشكل عليهم المراد بالظلم وظنوا أن ظلم النفس داخل فيه ، وأن من ظلم نفسه أى ظلم كان ، لم يكن آمناً ولا مهتدياً : أجابهم ﷺ : إن الظلم الرافع للأمن والهداية على الإطلاق هو الشرك .

وهذا والله هو الجواب الذى يشفى العليل ويروى الغليل ، فإن الظلم المطلق التام هو الشرك الذى هو وضع العبادة في غير موضعها ، والأمن والهدى المطلق هو الأمن في الدنيا والآخرة ؛ والهدى إلى الصراط المستقيم .

ولما نزل قوله تعالى (لله ما فى السموات وما فى الأرض وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) أشكل ذلك على بعض الصحابة وظنوا أن ذلك من تكليفهم بما لا يطيقونه ؛ فأمرهم ﷺ أن يقابلوا النص بالقبول . فبين الله سبحانه بعد ذلك أنه لا يكلف نفساً إلا وسعها ، وأنه لا يؤاخذهم بما نسوه أو أخطأوا فيه ؛ وأنه لا يحمل عليهم إصراراً كما حمله على الذين من قبلهم ؛ وأنه لا يحملهم ما لا طاقة لهم به ، وأنهم إن قصروا في بعض ما أمروا به أو نهوا عنه ثم استغفروا عفا الله عنهم وغفر لهم ورحمهم . فأنظر ماذا أعطاهم الله تعالى لما قبلوا خبره بالرضى والتسليم والقبول والانقياد دون المعارضة والرد .

ومن ذلك أن عائشة لما سمعت قوله ﷺ « إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه » عارضته بقوله تعالى (ولا تزر وازرة وزر أخرى) ولم تعارضه بالعقل ، بل غلطت الرواة . والصواب عدم المعارضة وتصويب الرواة ؛ فإنهم ممن لا يهتم . وهم عمر وابنه ؛ والمغيرة بن شعبة وغيرهم ، والعذاب الحاصل للميت بسبب بكاء أهله تأله وتأذيه ببكائهم عليه ؛ والوزر المنى حمل غير صاحبه له هو عقوبة

البرىء وأخذه بجريرة غيره . وهذا لا ينافى تأذى البرىء السليم بمصيبة غيره . فالقوم لم يكونوا يعارضون النصوص بعقولهم وآرائهم ، وإن كانوا يطلبون الجمع بين النصين يوم ظاهرهما التعارض .

ولهذا لما عارض بلال بن عبد الله^(١) قوله ﷺ « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله » برأيه وعقله وقال : والله لنمنعهن ، أقبل عليه أبوه عبد الله فسهبه سباً ما سبه مثله ؛ وقال : أحدثك عن رسول الله ﷺ ، وتقول : والله لنمنعهن ؟

ولما حدث عمران بن حصين عن رسول الله (ص) بقوله « إن الحياء خير كله ، فعارضه معارض بقوله « إن منه وقاراً ومنه ضغفأ ، فاشتد غضب عمران ابن حصين وقال : أحدثك عن رسول الله (ص) وتقول : إن منه كذا ومنه كذا ؟ وظن أن المعارض زنديق ، فقبل له : يا أبا نجيد ، إنه لا بأس به .

ولما حدث عبادة بن الصامت بقول النبي (ص) « الفضة بالفضة ربا إلا هاه وهاء — الحديث » قال معاوية : ما أرى بهذا بأساً ؛ يعنى بيع آنية الفضة بالفضة متفاضلا ، غضب عبادة وقال : أقول قال رسول الله (ص) وتقول ما أرى بهذا بأساً ؟ وقال : لا أسأكنك بأرض أنت بها أبداً . ومعاوية لم يعارض النص بالرأى وكان أتقى لله من ذلك ؛ وإنما خص عمومهم وقيد مطلقه بهذه الصورة وما يشابهها ، ورأى أن التفاضل في مقابلة أثر الصنعة فلم يدخل في الحديث . وهذا مما يسوغ فيه الاجتهاد ، وإنما أنكر عليه عبادة مقابيلته لما رواه بهذا الرأى . ولو قال له : نعم حديث رسول الله (ص) على الرأس والعين ولا يجوز مخالفته ، ولكن هذه الصورة لا تدخل في لفظه ، فإنه إنما قال « الفضة بالفضة مثلاً بمثل وزناً بوزن » وهذه الزيادة ليست في مقابلة الفضة ، وإنما هي في مقابلة الصنعة ؛ ولا تذهب الصنعة هندياً ؛ لما أنكر عليه عبادة ؛ فإن هذا من تمام فهم النصوص وبيان ما أريد بها كما أنه هو^(٢) ومعاذ بن جبل وغيرهما من الصحابة لما ورثوا المسلم من الكافر ولم يورثوا الكافر من المسلم لم يعارضوا قوله (ص) « لا يرث المسلم الكافر ؛ ولا الكافر المسلم » بعقولهم وآرائهم بل قيدوا مطلق هذا اللفظ وخصصوا عمومهم

(١) هو بلال بن عبد الله بن عمر بن الخطاب والقصة في صحيح مسلم (٢) أى عبادة -

وظنوا أن المراد به الحرب ، كما فعل ذلك بعض الفقهاء في قوله ﷺ . لا يقتل مسلم بكافر ، حيث حملوه على الحرب دون الذم والمعاهد . والصحابة في هذا التقييد والتخصيص أعدل من هؤلاء من وجوه كثيرة ، ليس هذا موضعها .

وقد كان السلف يشتد عليهم معارضة النصوص بآراء الرجال ، ولا يقرون على ذلك وكان ابن عباس يحتج في منعة الحج ٩ بسنة رسول الله ﷺ وأمره لأصحابه بها ، فيقولون له : إن أبا بكر وعمر أفردا الحج ولم يتمتعا ، فلما أكثروا عليه قال : يوشك أن نزل عليكم حجارة من السماء . أقول قال رسول الله (ص) وتقولون قال أبو بكر وعمر ؟ ، فرحم الله ابن عباس ، كيف لو رأى قوما يعارضون قول رسول الله (ص) بقول ارسطو وأفلاطون وابن سينا والفارابي وجههم بن صفوان وبشر المريسي وأبي الهذيل العلاف وأضرابهم ؟

ولقد سئل عبد الله بن عمر عن منعة الحج فأمر بها ، فقيل له : إن أباك نهي عنها ، فقال : إن أبي لم يرد ما تقولون ، فلما أكثروا عليه قال : أمر رسول الله (ص) أحق أن تتبعوا أم أمر عمر ؟

ولما حدث حميد عن ثابت عن أنس عن النبي (ص) في تفسير قوله تعالى (فلما تمجلى ربه للجبل) قال : وضع أصبعه على طرف خنصره فساخ الجبل ، أنكر عليه بعض الحاضرين وقال : أتحدث بهذا ؟ فضرب حميد في صدره وقال : أحدثك عن ثابت عن أنس عن النبي (ص) . وتقول : أتحدث بهذا ؟ فكانت نصوص رسول الله (ص) أجل في صدورهم وأعظم في قلوبهم من أن يعارضوها بقول أحد من الناس ، ولا تثبت قدم أحد على الإيمان إلا على ذلك .

الثامن والثلاثون : إن المعقولات ليس لها ضابط ولا هي محصورة في نوع معين ، فإنه ما من أمة من الأمم إلا ولهم عقليات يختصمون إليها ويختصون بها ؛ فلفرس عقليات ، وللهند عقليات ، وللجوس عقليات ، وللصابئة عقليات . وكل طائفة من هذه الطوائف ليسوا متفقين على العقليات ؛ بل بينهم فيها من الاختلاف ما هو معروف عند المعتزلة به . ونحن نعفيكم من هذه المعقولات واضطرابها ونحاكمكم إلى المعقولات التي في هذه الأمة ، فإنه ما من مدة من المدد إلا وقد ابتدعت فيها بدع يزعم أربابها أن

(١) التمتع وهو الإحرام بالعمرة في أشهر الحج ثم الإحرام بالحج من مكة —
مقدم على الأفراد والقران .

العقل دل عليها . ونحن نسوق لك الأمر من أوله إلى أن يصل إليك بعون الله فنقول : لما أظلمت الأرض وبهدد عبدا بنور الوحي فكانوا كما قال النبي (ص) فيما يرويه عن ربه عز وجل أنه قال : إني خلقت عبادى حنفاء ؛ وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالهم عن دينهم ^(١) وحرمت عليهم ما أحلت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً . وإن الله نظر إلى أهل الأرض فقتهم عربهم ونجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب ، فكان أهل العقل كلهم في مقتله إلا بقايا متمسكين بالوحي . فلم يستفيدوا بعقولهم حين فقدوا نور الوحي إلا عبادة الأوثان والصلبان والنيران والكواكب والشمس والقمر والحيرة والشك ، أو السحر أو تعطيل الصانع والكفر به ، فأطلع الله شمس الرسالة في تلك الظلمة سراجاً منيراً ، وأنعم بها على أهل الأرض في عقولهم وقلوبهم ومعاشهم وممادهم نعمة لا يستطيعون لها شكوراً ؛ فأبصروا بنور الوحي ما لم يكونوا بعقولهم يبصرونه ، ورأوا في ضوء الرسالة ما لم يكونوا يرونه ، فكانوا كما قال الله تعالى (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وقال تعالى (آلر . كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد)

وقال تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا) وقال (أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها) فعلى الرعييل الأول وضوء ذلك النور لم تطفئه عواصف الأهواء ، ولم يلتبس بظلم الآراء ، وأوصوا من بعدهم ألا يفارقوا ذلك النور الذى اقتبسوه منهم ، فلما كان في أواخر عصرهم حدثت الشيعة والخوارج والقدرية والمرجئة ، فبعدوا عن النور الذى كان عليه أوائل الأمة ومع هذا فلم يفارقوه بالكلية ، بل كانوا للنصوص معظمين وبها مستبدلين ، ولها على الآراء والعقول مقدمين . ولم يدع أحد منهم أن عنده عقليات تعارض الوحي والنصوص ، وإنما أتوا من سوء الفهم فيها . فصاح بهم من أدركهم من الصحابة وكبار التابعين من كل

(١) قال في التهذيب : يقال للقوم إذا تركوا القصد والهدى اجتالهم الشيطان . وقال الصاغاني : ومنه الحديث القدسي « إني خلقت عبادى لإخ ، أى استخفتم لجأوا لمعها في الضلالة . وقال الصاغاني : أى ذهبوا بهم وساقوهم . اهـ . تاج العروس

قطر ، ورموهم بالعظام ؛ وتبرءوا منهم وحذروا من سيلهم أشد التحذير ، وكأبوا لا يرون السلام عليهم ومجالستهم .

ولما كثرت الجهمية في آخر عصر التابعين كانوا هم أول من عارض الوحي بالرأى ، ومع هذا فكانوا قليلين أذلاء مذمومين . وأولهم شيخهم الجعد بن درهم ، وإنما نفق عند الناس لأنه كان معلم مروان بن محمد وشيخه ، ولهذا يسمى مروان الجعد . وعلى رأسه سلب الله بنى أمية الملك والخلافة وشدتهم في البلاد ومزقهم كل ممزق ببركة شيخ المعطلة النفاة .

ولما اشتهر أمره في المسلمين طلبه خالد بن عبد الله القسري - وكان أميراً على العراق - حتى ظفر به غطب الناس في يوم الأضحى . وكان آخر ما قال في خطبته ، أيها الناس ضحوا ، فقبل الله ضحاياكم ؛ فإني مضح بالجعد بن درهم ، فإنه زعم أن الله لم يكلم موسى تكليماً ولم يتخذ إبراهيم خليلاً . تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً ، ثم نزل فذبجه في أصل المنبر ، وكان ضحيته . ثم طفت تلك البدعة والناس إذ ذاك عنق واحد (١) أن الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه ، موصوف بصفات الكمال ونعوت الجلال ، وأنه كلم عبده ورسوله موسى تكليماً وتجلى للجبل فجعله دكاً هشياً . إلى أن جاء أول المسألة الثالثة وولى على الناس عبد الله المأمون . وكان يحب أنواع العلوم ، وكان مجلسه عامراً بأنواع المتكلمين في العلوم ، فغلب عليه حب المقولات ، فأمر بتعبير (٢) كتب يونان ؛ وأقدم لها المترجمين من البلاد ، فترجمت له وعبرت ، فاشتغل بها الناس . والملك سوق ما ينفق فيه جلب إليه ؛ فغلب على مجلسه جماعة من الجهمية ممن كان أخوه الأمين قد أقصاهم وتجنبهم بالحبس والقتل ؛ فحشوا بدعة التجهم في أذنه وقلبه فقبلها واستحسنها ودعا الناس إليها وعاقبهم عليها . فلم تطل مدته . فصار الأمر بعده إلى المعتصم ، وهو الذي ضرب أحمد بن حنبل ، فقام بالدعوة بعده ، والجهمية تصوب فعله وتدعو إليه ؛ وتخبره أن ذلك هو تنزيه الرب عن التشبيه والتجسيم . وهم الذين غلبوا على مجلسه وقربه ، والقضاة والولاة منهم . فإنهم تبع للوكرهم ، ومع هذا فلم يكونوا يتجاسرون على إلغاء النصوص وتقديم العقول والآراء عليها . فإن الإسلام كان في ظهور وقوة ، وسوق

(١) العنق الجماعة من الناس ومراده مجمعين على أمر واحد

(٢) أى ترجمتها ونقلها إلى العربية

الحديث نافقة ، وأعلام السنة على ظهر الأرض . ولكن كانوا على ذلك يحومون وحوله يندنون ، وأخذوا الناس بالرغبة والرهبة ؛ فن بين أعمى مستجيب ؛ ومن بين مكروه مقتد بنفسه منهم بإعطاء ما سألوه . وقلبه مطمئن بالإيمان . وثبت الله أقواماً جعل قلوبهم في نصر دينه أقوى من الصخر وأشد من الحديد ، فأقامهم لنصر دينه ، وجعلهم أئمة يقتدى بهم المؤمنون لما صبروا وكانوا بآياته يوقنون . فإنه بالصبر واليقين تنال الإمامة في الدين . قال تعالى (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون) فصبروا من الجهمية على الأذى الشديد ، ولم يتركوا سنة رسول الله (ص) لما رغبوا به من الوعد ولا لما أُرهبوا به من الوعيد . ثم أطلق الله برحمته تلك الفتنة وأخذ تلك الكلمة ، ونصر السنة نصراً عزيزاً ؛ وفتح لاهلها فتحاً ميئناً ؛ حتى صرخ بها على رهوس المنابر ، ودعى إليها في كل باد وحاضر ، وصنف في ذلك الزمان في السنة ما لا يحصىه إلا الله .

ثم انقض ذلك العصر وأهله ، وقام بعدهم ذريتهم يدعون إلى كتاب الله وسنة رسوله على بصيرة إلى أن جاء مالا قبل لأحد به وهم جنود إبليس حقاً ، المعارضون لما جاءت به الرسل بقولهم وآرائهم . وهم القرامطة والباطنية والملاحدة ؛ ودعواهم إلى العقل المجرد ؛ وأن أمور الرسل تعارض العقول ؛ فهم القائلون بهذه الطريقة حتى القيام بالقول والفعل ؛ لجرى على الإسلام وأهله منهم ما جرى ، وكسروا عسكر الخليفة مراراً عديدة ، وقتلوا الحاج قتلاً ذريعاً ، وانتهوا إلى مكة فقتلوا بها من وصل من الحاج إليها وقتلوا الحجر الأسود من مكانه ، وقويت شوكتهم واستفحل أمرهم وعظمت بهم الرزية واشتدت بهم البلية .

وأصل طريقهم أن الذي أخبرت به الرسل قد عارضه العقل ؛ وإذا تعارض العقل والنقل قدمنا العقل . وفي زمانهم استولى الكفار على كثير من بلاد الإسلام بالمشرق والمغرب ، وكاد الإسلام أن ينهدم ركنه لولا دفاع الذي ضمن حفظه إلى أن يوث الله الأرض ومن عليها . ثم تحدث دعوة هؤلاء في المشرق وظهرت من المغرب قليلاً قليلاً ، حتى استفحلت وتمسكت واستولى أهلها على كثير من بلاد المغرب . ثم أخذوا يطأون البلاد حتى وصلوا إلى بلاد مصر فلكوها وبنوا بها القاهرة ؛ وأقاموا على هذه الدعوة مصر حينها هم وولاتهم وقضائهم وفي زمانهم صنف رسائل إخوان الصفا والاشارات والشفاء^(١) وكتب ابن سينا ؛ فإنه قال : كان أبى من أهل الدعوة الحاكمية^(٢) وعطلت في

(١) الاشارات والشفاء لابن سينا (٢) نسبة إلى الحاكم أحد خلفاء الفاطميين

زمانهم السنة وكتبها والآثار جملة إلا في الخفية ، وشعار هذه الدعوة تقديم العقل على الوحي ، واستولوا على بلاد الغرب ومصر والشام والحجاز ، واستولوا على العراق سنة وأهل السنة فيهم كأهل الذمة بين المسلمين ، بل كان لأهل الذمة من الأمان والجماء والعز عندهم ما ليس لأهل السنة . فكأن أغمد من سيوفهم في أعناق العلماء ؛ وكما مات في سجونهم من ورثة الأنبياء ، حتى استنفذ الله الاسلام والمسلمين من أيديهم في أيام نور الدين وابن أخيه صلاح الدين فأبلى الاسلام من علته ، بعد ما وطن نفسه على العزاء ، وانتعش بعد طول الخمول حتى استبشر أهل الأرض والسماء . وأبدر هلاله بعد أن دخل في المحاق . وثابت إليه روحه بعد أن بلغت التراق . وقيل من راق . واستنفذ الله بعبدته وجنوده بيت المقدس من أيدي عبدة الصليب . وأخذ كل من أنصار الله ورسوله من نصرة دينه بنصيب . وعلت كلمة السنة وأذّن بها على رموس الأشهاد ، ونادى المنادى يا أنصار الله لا تتكلموا عن الجهاد ، فإنه أبلغ الزاد ليوم المعاد .

فعاشر الناس في ذلك النور مدة حتى استولت الظلمة على بلاد الشرق ، فقدموا الآراء والعقول والسياسة والأذواق على الوحي ، وظهرت فيهم الفلسفة والمنطق وتوابعهما . فبعث الله عليهم عباداً أولى بأس شديد لجاسوا خلال الديار وعاثوا في القرى والأصهار وكاد الاسلام أن يذهب اسمه وينمحي رسمه . وكان مشار هذه الفئة وعالمها الذي يرجع إليه وزعيمها الموعول فيما عليه ، شيخ شيوخ المعارضين بين الوحي والعقل ؛ وإمامهم في وقته نصير الشرك والكفر (الطوسي) فلم يعلم في عصره أحد عارض بين العقل والنقل معارضة رام بها إبطال النقل بالكلية مثله . فإنه أقام الدعوة الفلسفية ، واتخذ الإشارات عوضاً عن السور والآيات . وقال : هذه عقليات قطعية برهانية قد قابلت تلك التقلبات الخطائية ، واستعرض أهل الإسلام وعلماء أهل الإيمان والقرآن والسنة على السيف ، فلم يبق منهم إلا من قد أعجزه ، قصداً لإبطال الدعوة الإسلامية ؛ وجعل مدارس المسلمين وأوقافهم للنجسية السحرة والمنجمين والفلاسفة والملاحدة والمنطقيين ؛ ورأى إبطال الأذان وتحويل الصلاة إلى القطب الشمالي ، لحال بينه وبين ذلك من تكفل بحفظ الاسلام ونصره ، وهذا كله من ثمرة المعارضين بين الوحي والعقل .

ولتكن قصة شيخ هؤلاء القديم ١) منك على ذكر كل وقت ، فإنه أول من عارض بين العقل والنقل ، وقدم العقل ، فكان من أمره ما قص الله ؛ وورث الشيخ تلامذته

هذه المعارضة . فلم يزل يجرى على الأنبياء وأتباعهم منها كل حنة وبلية . وأصل كل بلية في العالم كما قال محمد الشهرستاني : من معارضة النص بالرأى وتقديم الهوى على الشرع . والناس إلى اليوم في شرو هذه المعارضة . ثم ظهر مع هذا الشيخ المتأخر المعارض أشياء لم تكن تعرف قبـله : حسيات العميدى ، وحقائق ابن عربى ، وتشكيكات الرازى وقام سوق الفلسفة والمنطق وعلوم أعداء الرسل .

ثم نظر الله إلى عباده وانتصر لكتابه ودينه ، وأقام جنداً يغزو ملوك هؤلاء بالسيف والسنان ، وجنداً يغزو علماءهم بالحجة والبرهان . ثم نبغت نايغة منهم في رأس القرن السابع فأقام الله لدينه شيخ الإسلام أبا العباس أحمد بن نيمية قدس الله روحه ، فأقام على غزوه مدة حياته باليد والقلب واللسان ، وكشف للناس باطلهم وبين تلبسهم وتدليسهم وقابلهم بصريح المقول وصحيح المنقول ؛ وشقى واشتقى ، وبين تناقضهم ومفارقة لهم لحكم العقل الذى به يدلون وإليه يدعون ، وإنهم أترك الناس لأحكامه وقضاياه ، فلا وحي ولا عقل ، فأرداهم في حفرهم ، ورشقهم بسهامهم ، وبين أن صحيح معقولاتهم خدم لنصوص الأنبياء ؛ فجزاء الله عن الاسلام وأمله خيراً .

الوجه التاسع والثلاثون : إنه قد ثبت بالعقل الصريح والنقل الصحيح ثبوت صفات الكمال للرب سبحانه . وإنه أحق بالكمال من كل ما سواه . وأنه يجب أن تكون القوة كلها لله ، وكذا العزة والعلم والقدرة والكلام ، وسائر صفات الكمال ؛ وقام البرهان السمعى والعقل على أنه يمتنع أن يشترك في الكمال التام اثنان ؛ وأن الكمال التام لا يكون إلا لواحد ، وهاتان مقدمتان يقينيتان معلومتان بصريح العقل ، وجاءت نصوص الأنبياء مفصلة بما في صريح العقل إدراكه قطعاً . فاتفق على ذلك العقل والنقل ، قال الله تعالى (ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً) وقد اختلف في تعلق قوله (أن القوة لله جميعاً) بماذا ؟ فقالت طائفة : هو مفعول يرى أى فلو يرون أن القوة لله جميعاً لما عصوه ولما كذبوا رسله وقدموا عقولهم على وحيه . وقالت طائفة : بل المعنى لأن القوة لله جميعاً ، وجواب لو محذوف على التقدير . أى ولو يرى هؤلاء حالهم وما أعد الله لهم إذ يرون العذاب لرأوا أمراً عظيماً . ثم قال (أن القوة لله جميعاً) وقال (إن الأمر كله لله) وقال النبي (ص) فى دعاء الاستفتاح « بيبك وسعديك والخير كله فى يديك ، وفى الآخر « اللهم لك الحمد كله ؛ ولك الملك كله ؛ وبيدك الخير كله ، وإليك يرجع الأمر كله ،

فله سبحانه كل صفة كمال وهو موصوف بتلك الصفات كلها . ونذكر من ذلك صفة

واحدة يعتبر بها في سائر الصفات : وهو أنك لو فرضت جمال الخلق كلهم من أولهم إلى آخرهم اجتمع لشخص واحد منهم ، ثم كان الخلق كلهم على جمال ذلك الشخص لكان نسبته إلى جمال الرب تبارك وتعالى دون نسبة سراج ضعيف إلى جرم الشمس وكذلك قوته سبحانه وعلمه وسمعه وبصره وكلامه وقدرته ورحمته وحكمته ووجوده وسائر صفاته وهذا مما دلت عليه آياته الكونية والسمعية ، وأخبرت به رسله عنه كما في الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم : « إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام ؛ يخفض القسط ويرفعه يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل عمل الليل ، حجاب النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه » .

فإذا كانت سبحات وجهه الأعلى لا يقوم لها شيء من خلقه ، ولو كشف حجاب النور عن تلك السبحات لأحرق العالم العلوى والسفلى ، فا الظن بجمال ذلك الوجه الكريم وعظمته وكبريائه وكأله وجلاله وجماله ؟ وإذا كانت السموات مع سماتها وعظمتها يجعلها على إصبع من أصابعه والأرض على إصبع والبحار على إصبع والجبال على إصبع ؛ فا الظن باليد الكريمة التي هي صفة من صفات ذاته ؟ وإذا كان يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات على تفنن الحاجات بأقطار الأرض والسموات فلا تشبهه عليه ولا تختلط عليه . ولا يغلظه سمع عن سمع ، ويرى ديبب الغمة السوداء على الصخرة الصماء تحت أطباق الأرض في الليلة الظلماء . ويعلم ما تسره القلوب وأخفى منه . وهو ما لم يخطر لها إنه سيخطر لها . ولو كان البحر المحيط بالعالم مصاداً ويحيط به من بعده سبعة أبحر كلها مداد وجميع أشجار الأرض . وهو كل نبت قام على ساقه مما يحصد ومما لا يحصد ، أقلام يكتب بها ؛ نفذت الأقلام والبحار ولم ينفد كلامه .

وهذا وغيره بعض ما تعرف به إلى عباده من كآله ؛ وإلا فلا يمكن لأحد قط أن يحصى ثناء عليه ؛ بل هو كما أتى على نفسه . فكل الثناء وكل الحمد وكل المجد ، وكل الكمال له سبحانه . هو الذي وصلت إليه عقول أهل الإنبات وقلوبه عن الرسل ولا يحتاجون في ثبوت عليهم وجزمهم بذلك إلى الجواب عن الشبه القادحة في ذلك ، وإذا وردت عليهم لم تقسح فيما علوه وعرفوه ضرورة من كون ربهم تبارك وتعالى كذلك وفوق ذلك .

فلو قال قائل : هذا الذي علمتموه لا يثبت إلا بالجواب عما عارضه من العقليات . قالوا ، لقائل هذه المقالة : هذا كذب وبهت ، فإن الأمور الحسية والعقلية اليقينية قد

وقع فيها شبهات كثيرة تعارض ما علم بالحس والعقل ؛ فلو توقف علنا بذلك على الجواب عنها وحلها لم يثبت لنا ولا لأحد علم بشيء من الأشياء ؛ ولا نهاية لما تقذف به النفوس من الشبه الخيالية وهي من جنس الوسوس والخطرات والخيالات التي لا تزال تحدث في النفوس شيئاً فشيئاً ، بل إذا جزمنا بثبوت الشيء جزمنا ببطلان ما يناقض ثبوته . ولم يكن ما يقدر من الشبه الخيالية على نفيته مانعاً من جزمنا به ، ولو كانت الشبهة ما كانت ، فما من موجود يدركه الحس إلا ويمكن كثير من الناس أن يقيم على عدمه شيئاً كثيرة يعجز السامع عن حلها . ولو شئنا لذكرنا لك طرقاً منها تعلم أنه أقوى من شبه الجهمية النفاة لعل الرب على خلقه وكلامه وصفاته .

وقد رأيت أو سمعت ما أقامه كثير من المتكلمين من الشبه على أن الانسان يتبدل نفسه الناطقة في الساعة الواحدة أكثر من ألف مرة ، وكل لحظة تذهب روحه وتنفارقه وتحدث له روح أخرى غيرها أبداً ، وما أقاموه من الشبه على أن السموات والأرض والجبال والبحار تتبدل كل لحظة ويحلقها غيرها ، وما أقاموه من الشبه على أن روح الانسان ليس فيه ولا خارجة عنه ؛ وزعموا أن هذا أصعب المذاهب في الروح ، وما أقاموه من الشبه أن الانسان إذا انتقل من مكان إلى مكان لم يمر على تلك الامكنة الأخرى التي من مبدأ حركته ونهايتها ولا قطعها ولا حاذها ؛ وهي مسألة طرفة النظام ، وأضعاف أضعاف ذلك .

وهؤلاء طائفة الملاحدة من الاتحادية كلهم يقولون إن ذات الخالق هي عين ذات المخلوق ولا فرق بينهما البتة ، وإن الاثنين واحد ، وإنما الحس والوهم يغلط في التعدد ويقيمون على ذلك شيئاً كثيرة قد نظمها ابن الفارض في قصيدته ، وذكرها صاحب الفتوحات في فصوصه وغيرها ، وهذه الشبه كلها من واد واحد ، وهي خزانة الوسوس ولو لم نجزم بما علناه إلا بعد العلم برد تلك الشبهات لم يثبت لنا علم أبداً . فالعقل إذا علم أن هذا الخبر صادق علم أن كل ما عارضه فهو كذب ، ولم يحتاج لأن يعرف أعيان الأخبار المعارضة له ولا وجوهها . واثق المستعان

الوجه الأربعون : إن الطريق التي سلكها نفاة الصفات والعلو والتكلم من معارضة النصوص الإلهية بآرائهم هي بعينها الطريق التي سلكها إخوانهم من الملاحدة في معارضة نصوص المعاد بآرائهم وعقولهم ومقدماتها ، ثم نقلوها بعينها إلى ما أمروا به من الأعمال كالصلوات الخمس والزكاة والحج والصيام ، فجعلوها للعامة دون الخاصة ، فأل الأمرهم إلى أن ألحدوا في الأصول الثلاثة التي اتفق عليها جميع الملل وجاءت بها جميع الرسل ،

وهي الايمان بالله ، واليوم الآخر ، والاعمال الصالحة قال تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن منهم بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون)

فهؤلاء الملاحدة يحتجون على نفاة الصفات بما وافقهم عليه من الإعراض عن نصوص الوحي ونفي الصفات ؛ كما ذكر ابن سينا في رسالته الاضحية ، فانه قال فيها ، لما ذكر حجة من أثبت معاد البدن ؛ وان الداعي لهم إلى ذلك ما ورد به الشرع من بحث الاموات . فقال : وأما امر الشرع فينبغي ان يعلم فيه قانون واحد ، وهو أن الملة الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرآم بها خطاب الجمهور كافة . ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع اليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عن الكم والكيف والابن ومثي والوضع والتغير ؛ حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون جزء وجودي كمي أو معنوي ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخله فيه ، ولا حيث تصح الإشارة اليها بأنها هنا أو هناك ، وهذا يتمتع لقاؤه إلى الجمهور . ولو ألقى هذا على هذه الصورة إلى العرب العاربة والعبرانيين الأجلاف لسارحوا إلى العناد ، وافترقوا على أن الإيمان المدعو اليه إيمان بعمود لا وجود له أصلاً ، ولهذا ورد ما في التوراة تشبيهاً كله ، ثم انه لم يرد في الفرقان من الإشارات إلى هذا الأمر الام شيء ، ولا إلى تصريح ما يحتاج اليه في التوحيد بيان مفصل ، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر ، وبعضه جاء تنزيها مطلقاً عاماً جداً لا تخصيص ولا تفسير له . وأما الآحاد التشبيهية فأكثر من أن تحصى ولكن أبي القوم إلا أن يقبلوها .

فاذا كان الامر في التوحيد هذا ؛ فكيف بما بعده من الامور الاعتقادية ؟

ولبعض الناس أن يقول : إن للعرب توسعاً في الكلام وبجازاً ، وان الالفاظ التشبيهية مثل الوجه واليد والانيان في ظلل الغمام ، والمجىء والذهاب والضحك والحياه صحيحة ولكن مستعملة استعارة وبجازاً . قال : ويدل على استعمالها غير مجازية ولا مستعارة أن المواضع التي يوردونها حجة في أن العرب تستعمل هذه المعاني بالاستعارات والمجاز على غير معانيها الظاهرة مواضع مثلها يصلح أن تستعمل على غير هذا الوجه ولا يقع فيه تلبس وأما قوله في (في ظلل من الغمام) وقوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) على القسمة المذكورة وما جرى مجراه — فليس تذهب الاوهام فيه ألبتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازية ، فان كان أريد فيها ذلك لإضمارا فقد رضى بوقوع الغلط والتشبيه والاعتقاد المروج بالايمان بظواهرها تصريحاً

وقوله (يد الله فوق أيديهم) وقوله (ما فرطت في جنب الله) فهو موضع الاستعارة والمجاز والتوسع في الكلام ، ولا يشك في ذلك اثنان من فصحاء العرب ، ولا تلبس على ذي معرفة في لغتهم ، كما تلبس في تلك الأمثلة ؛ فإن هذه الأمثلة لا يقع شبهة أنها مستعارة مجازية ، كذلك في تلك لا يقع شبهة في أنها ليست استعارية ولا مجازية ، ولا يراد فيها شيء غير الظاهر .

ثم هب أن هذه كلها موجودة على الاستعارة ، فإن التوكيد والمبالغة المشيرة بالتصريح إلى التوحيد المحض الذي يدهو إليه حقيقة هذا الدين المعترف بجلالاته على لسان حكام العالم قاطبة ؟

ثم قال في ضمن كلامه : إن الشريعة الجائية على لسان نبينا جاءت أفضل ما يمكن أن يجيء بمثل الشرائع وأكمل . ولهذا صلحت أن تكون عاتمة الشرائع وآخر الملل . قال : وابن الإشارة إلى الدقيق من المعاني الميسرة إلى علم التوحيد ، مثل إنه عالم بالذات ؛ أو عالم يعلم ، قادر بالذات ؛ أو قادر بقدرة ، واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة ؛ تعالى عنها بوجه من الوجوه ، متعزذ الذات أو منزّه عن الجهات ؛ فإنه لا يتخلو إما أن تكون هذه المعاني واجبة تحققها واقتان المذهب الحق فيها ؛ أو يسع الصدوف عنها وإغفال البحث والروية فيها ، فإن كان البحث فيها معفواً عنه وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مأخوذ به ، لجلّ مذهب هؤلاء القوم المخاطبين بهذه الجملة تكلف وعنه غنية ؛ وإن كان فرضاً محكماً فواجب أو يكون بما صرح به في الشريعة ؛ وليس التصريح المعنى أو الملبس أو المقتصر بالإشارة والإيماء ، بل التصريح المستقصى فيه والمنبئ عليه والموفق حق البيان والإيضاح والتعريف على معانيه ، فإن المبرزين المنفذين أيامهم ولياليهم وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم وتذكية أفهامهم وترشيع نفوسهم لسرعة الوقوف على المعاني الغامضة يحتاجون في تفهم هذه المعاني إلى فضل بيان وشرح هبارة ، فكيف عتقتم العبرانيين لا وأهل الدير من العرب ؟ لعمري لو كلف الله رسولا من الرسل أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم ، المنخلقة بالمحسوسات الصرفة أرواهاهم ، ثم سامه أن يستنجز منهم الإيمان والاجابة غير متمهل فيه ، وسامه أن يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة حتى تستعد للوقوف عليها ، لكلفه شططا ، وأن يفعل ما ليس في قوة البشر . اللهم إلا أن تدركهم حالة إلهية ، وقوة علوية ، وإلهام

سماعى ، فتكون حينئذ وساطة الرسول مستغنى عنها وتبليغه غير محتاج إليه .

وحسب أن الكتاب العزيز جاء على لغة العرب وعادة لسانهم فى الاستعارة والمجاز ؛ فاقولهم فى الكتاب العبرانى ، وكله من أوله إلى آخره تشبيه صرف ؟ وليس لقائل أن يقول ذلك الكتاب محرف ؛ وأنى يحرف كلية كتاب منتشر فى الأمم لا يطاق تعدادهم ؟ وبلاדם متباينة وأوامهم متباينة ، منهم يهودى ونصرانى ، وهم أمماتان متعاديتان . فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة بخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقربة مالا يفهمون بالتشثيل والتشبيه ؛ ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع ألبته ، قال : فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة فى هذا الباب ، يعنى أمر المعاد ؟ ولو فرضنا الأمور الآخروية روحانية غير مجسمة كان بعيداً عن إدراك بدائه الأذهان تحقيقها ؛ ولم يكن سبيل للشرائع إلى الدعوة إليها والتحذير عنها إلا بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام ؛ فكيف يكون وجود شيء آخر لو لم يكن الشيء الآخر على الحالة المفروضة لكان الشيء الأول على حالته ؟ فهذا هو الكلام على تعريف من طلب أن يكون خاصاً من الناس لا عاماً أن ظاهر الشرائع غير محتج به فى مثل هذه الأبواب .

فتأمل هذا الملحد ، بل رأس ملاحدة الملة ، ودخوله فى الإلحاد من باب نفى الصفات ؛ وتسلمته فى إلحاده على المعطلة النفاة بما وافقوه عليه من النفى ، وإلزامه لهم أن يكون الخطاب بالمعاد جهورياً أو مجازاً أو استعارة ، كما قالوا فى نصوص الصفات التى اشترك هو وهم فى تسميتها تشبيهاً وتمجسياً ، مع أنها أكثر تنوعاً وأظهر معنى وأبين دلالة من نصوص المعاد . فإذا ساغ لكم أن تصرفوها عن ظاهرها بمالا تحتمله اللغة فصرف هذه عن ظواهرها أسهل

ثم زاد هذا الملحد عليهم باعترافه بأن نصوص الصفات لا يمكن حملها كلها على الاستعارة والمجاز ، وأن يقال إن ظاهرها غير مراد ، وأن لذلك الاستعمال مواضع تليق به حيث يكون دعوى ذلك فى غيرها غلطاً محضاً كما فى مثل قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيمهم الملائكة أو يأتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك) فمع هذا التقسيم والتنويع يمتنع المجاز ، فإنما أريد ما دل اللفظ عليه ظاهراً ، ومع هذا فقد ساعدتم على امتناعه لقيام الدليل العقلى عليه ؛ فهكذا تفعل نحن فى نصوص المعاد سواء . فهذا حاصل كلامه وإلزامه ودخوله إلى الإلحاد من باب نفى الصفات والتجهم

وطريق الرد المستقيم فى إبطال قوله وقول المعطلة جميعاً أن يقال : لا يخالو إما يكون

الرسول يعرف ما دل عليه العقل برعكم من إنكار علو الله على خلقه واستوانه على عرشه ، وتكليمه لرسله وملائكته ، أو لم يعرف ذلك ؟ فإن قلتم لم يكن يعرفه ، كانت الجهمية المعطلة والملاحدة والمعتزلة والقرامطة والباطنية والنصيرية والاسماعيلية وأمثالهم أعلم بالله وأسمائه وصفاته ، وما يجب له ويمتنع عليه من رسله وأتباعهم . وإن كان يعرفه ، امتنع أن لا يتكلم به يوماً من الدهر مع أحد من خاصته وأهل سره .

ومن المعلوم قطعاً أن رسول الله ﷺ لم يتكلم مع أحد بما يناقض ما أظهر للناس ، ولا كان خواص أصحابه يمتقدون فيه نقيض ما أظهر للناس ؛ بل كل من كان به أخص وبجمله أعرف كان أعظم موافقة له وتصديقاً له على ما أظهره ويؤيده وأخبر به ، فلو كان الحق في الباطن خلاف ما أظهره لزم أحد الأمرين : إما أن يكون جاهلاً به ، أو كاتماً له عن الخاصة والعامة ومظهراً لخلافه للخاصة والعامة . وهذا من أعظم الأمور امتناعاً ، ومصدعياً في غاية الوقاحة والبهت . ولهذا لما علم هؤلاء أنه يستحيل كتمان ذلك عن خواصه وضعوا أحاديث بينوا فيها أنه كان له خطاب مع خاصته غير الخطاب العامي ؛ مثل الحديث المختلق المفترى عن عمر أنه قال : كان رسول الله (ص) يتحدث مع أبي بكر وكنت كالزنجى بينهما ، ومثل ما يدعيه الرافضة أنه كان عند علي علم خاص يخالف هذا الظاهر .

ولما علم الله تعالى أن ذلك يدعى في علي وفق من سأله : هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء خصكم به دون الناس ؟ فقال : لا ؛ والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أسر النبي (ص) إلينا شيئاً كنتم عن غيرنا إلا فهاً يؤتيه الله عبداً في كتابه وما في هذه الصحيفة ، وكان فيها العقول (الرديات وفكالك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر ، وهذا الحديث في الصحيحين .

وما ذكره ابن سينا من أنه لم يرد في القرآن من الإشارة إلى توحيده شيء ، فكلام غير صحيح . وهذا دليل على أنه باطل لا حقيقة له ، وأن من وافقهم عليه فهو جاهل ضال . وكذلك ما ذكره من أن من المواضع التي ذكرت فيها الصفات ما لا يحتمل اللفظ فيه إلا معنى واحداً كما ذكره في قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك) فهو حجة على من نفى حقيقة ذلك ومدلوله من المعطلة نفاة الصفات وهو

(١) العقل الدية ، لأن الإلایل كانت تعقل بفناء أولياء القتل أي شهداء في عقابها ليسلها إليهم ، سميت بالمصدر .

حجة عليه وعليهم جميعاً ، وموافقهم له على التعطيل لا تنفعه ، فإن ذلك حجة جدلية لا علمية ، إذ تسليمهم له ذلك لا يوجب على غيرهم أن يسلم ذلك له . فإذا تبين بالعقل الصريح ما يوافق النقل الصحيح دل ذلك على فساد قوله وقولهم جميعاً .

وكذلك قوله : هب أن هذه كلها موجودة على الاستعارة فأين التوحيد ، والدلالة والتصريح على التوحيد المحض الذى تدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة ؟ كلام صحيح لو كان ما قاله النفاة حقاً ، فإنه على قولهم لا يكون هذا الدين القيم قد بين التوحيد الحق أصلاً . وحينئذ فنقول : إن التوحيد الذى دعا إليه هؤلاء الملاحدة هو من أعظم الإلحاد فى أسماء الرب وصفاته وأفعاله ؛ وهو حقيقة الكفر وتعطيل العالم عن صانعه ، وتعطيل الصانع الذى أثبتوه عن صفات كماله . فشارك عباد الأصنام والأوثان والشمس والقمر والكواكب خير من توحيد هؤلاء بكثير ؛ فإنه شرك فى الإلهية مع إثبات صنائع العالم وصفاته وأفعاله وقدرته ومشيئته وعلمه بالكليات والجزئيات ، وتوحيد هؤلاء تعطيل لربوبيته وإلهيته وسائر صفاته ، وهذا التوحيد ملازم لأعظم أنواع الشرك ؛ ولهذا كلما كان الرجل أعظم تعطيلًا كان أعظم شركاً .

وتوحيد الجهمية والفلاسفة مناقض لتوحيد الرسل من كل وجه ، فإن مضمونه إنكار حياة الرب وعلمه وقدرته وسمعه وبصره وكلامه واستوائه على عرشه ، ورؤية المؤمنين له بأبصارهم عياناً من فوقهم يوم القيامة ، وإنكار وجهه الأعلى ، ويديه وبجيشه وإتيانه ومحبه ورضاه وخصبه وضحه ، وسائر ما أخبر به الرسول عنه . ومعلوم أن هذا التوحيد هو نفس تكذيب الرسول بما أخبر به عن الله ، فاستعار له أصحابه اسم التوحيد .

ثم يقال : لو كان الحق فيما يقوله هؤلاء النفاة المغطون لكان قبول الفطر له أعظم من قبولها للآيات التى هو ضلال وباطل عندهم ؛ فإن الله تعالى نصب على الحق الأدلة والاعلام الفارقة بين الحق والباطل ، وجعل فطر عباده مستعدة لإدراك الحقائق . ولولا ما فى القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق لم يمكن النظر والاستدلال والخطاب والكلام والفهم والافهام . كما أنه سبحانه جعل الأبدان مستعدة للاغتذاء بالطعام والشراب ولولا ذلك لما أمكن تغذيتها وتربيتها ؛ فكما أن فى الأبدان قوة تفرق بين الغذاء الملائم والمنافى ، فى القلوب قوة تفرق بين الحق والباطل أعظم من ذلك ؛ وخاصة العقل

التفريق بين الحق والباطل ، كما أن خاصة السمع التفريق بين الاصوات حسنبا وقبيحبا ، وخاصة البصر التمييز بين المرئيات وأشكالها وألوانها ومقاديرها . فإذا ادعيت على العقول أنها لا تقبل الحق ، وأنها لو صرح لها به لأنكرته ولم تدعن إلى الإيمان . فقد سلّمت العقول خاصتها وقلبت الحقيقة التي خلقها الله وفطرها عليها ، وكان نفس ما ذكرتم أن الرسل لو خاطبت به الناس لنفروا عن الإيمان من أعظم الحجج عليكم : وأنه يخالف للعقل والفطرة ، كما هو مخالف للسمع والوحي .

فتأمل هذا الوجه فإنه كاف في إبطال قولهم . ولهذا إذا أراد أهله أن يدعوا الناس إليه ويقبلوه منهم وطأوا إليه توطيئات ، وقدموا له مقدمات يثبتونها في القلب درجة بعد درجة ، ولا يصرحون به أولا ؛ حتى إذا أحكوا ذلك البناء استعاروا له ألفاظا مزخرفة ، واستماروا لمخالفه ألفاظا شنيعة ، فتجتمع تلك المقدمات التي قدموها ، وتلك الألفاظ التي زخرفوها ؛ وتلك الشناطات التي على من خالفهم شنعوها . فهناك إن لم يمسك الإيمان من يمسك السموات والأرض أن تزولا . والا ترحل عن القلب ترحل النيث استدبرته الرج .

الوجه الحادى والأربعون : إن لوازم هذا القول معلومة البطلان بالضرورة من دين الاسلام ؛ وهى من أعظم الكفر ؛ وبطلان الإلزام يستلزم بطلان ملزومه ؛ فإن من لوازمه أنه لا يستفاد من خبر الرسول عن الله في هذا الباب علم ولا هدى ، ولا بيان الحق في نفسه . ومن لوازمه أن يكون كلامه متضمنا لنقد ذلك في ظاهره وحقيقته . ومن لوازمه القدح في معرفته وعلمه ، أو في فصاحته وبيانه ، أو في نصحه وإرادته كما تقدم تقريره سرا . ومن لوازمه أن يكون المعطلة النفاة أعلم بالله منه أو أنصح . ومن لوازمه أن يكون أشرف الكتب وأشرف الرسل قد قصر في هذا الباب غاية التقصير ؛ وأفرط في التجسيم والتشبيه غاية الإفراط . وتنوع فيه غاية التنوع . فرة يقول « إن الله ؟ » ومرة يقر عليها من سألها ولا ينكرها . ومرة يشير بأصبعه ومرة يضع يده على عينه وأذنه حين يخبر عن سمع الرب وبصره . ومرة يصفه بالحيء والنزول والأتيان والانطلاق والمشى والهولة . ومرة يثبت له الوجه والعين واليد والأصبع والقدم والرجل والضحك والفرح والرضا والغضب والكلام والتكليم والنداء بالصوت والمناجاة ورؤيته مواجهة عيانا بالابصار من فوقهم ومحاضرتهم لهم محاضرة . ورفع الحجاب بينه وبينهم . وتجليه لهم واستعدادهم لزيارته وسلامه عليهم سلاما حقيقيا (قولا من رب رحيم) واستماعه وأذنه لحسن الصوت إذا تلا كلامه . وخلق ما يشاء بيده . وكتابه كلامه بيده . ويصفه

بالإرادة والمشيئة والقدرة والقوة والحياة والحياء . وقبض السموات وطبها بيده والارض بيده الأخرى . ووضع السموات على أصبع والارض على أصبع والجبال على أصبع والشجر على أصبع . إلى أضعاف ذلك مما إذا سمعه المعلقة سبحانه الله ونزهه جوداً وإنكاراً ، لا إيماناً وتصديقاً ، كما ضحك منه رسول الله ﷺ تعجباً وتصديقاً لقائه (١) وما شهد لقائه بالإيمان شهد له هؤلاء بالكفر والضلال ؛ وما أوصى بتبليغه إلى الأمة وإظهاره ؛ يوصى هؤلاء بكتيمانه وإخفائه ، وما أطلقه على ربه ثلثا يطلق عليه ضده ونقيضه ؛ يطلق عليه هؤلاء ضده ونقيضه . وما نزهه ربه عنه من العيوب والنقائص ، يسكون عن تنزيهه عنه ، وإن اعتقدوا أنه منزّه عنه ، ويبالغون في تنزيهه عما وصف به نفسه . قرام يبالغون أعظم المبالغة في تنزيهه عن استوائه على عرشه وهلوه على خلقه ، وتكلمه بالقرآن حقيقة ؛ وإثبات الوجه واليد والعين له ، مالا يبالغون مثله ولا قريباً منه في تنزيهه عن الظلم والعبث ؛ والفعل لا للحكمة ، والتكلم بما ظاهره ضلال ومحال . وترام إذا أثبتوا ؛ أثبتوا بحجلا لا نعرفه الملوب ولا تميز بينه وبين العدم ؛ وإذا نفوا ، نفوا نفيًا مفصلاً يتضمن تعليل ما أثبتته الرسول حقيقة .

فهذا وأضعاف أضعافه من لوازم قول المعلقة . ومن لوازمه أن القلوب لا تحبه ولا تريد ولا تثبج له ولا تشتاق إليه ، ولا تلتذ بالنظر إلى وجهه الكريم في دار النعيم ، صرحوا بذلك كله . وقالوا : هذا كله إنما يصح تعلقه بالمحدث لا بالقديم . قالوا : وإرادته ومحبه محال ، لأن الإرادة إنما تتعلق بالمعدوم لا بالموجود ، والمحبة إنما تكون لمناسبة بين المحب والمحبوب ؛ ولا مناسبة بين القديم والمحدث .

ومن لوازمه أعظم الحقوق لأبيهم آدم ؛ فإن من خصائصه أن الله خلقه بيده ، فقالوا إنما خلقه بقدرة ؛ فلم يجعلوا له منزلة على إبليس في خلقه . ومن لوازمه ، بل صرحوا به جحدم خلقه إبراهيم الخليل ، وقالوا : هي حاجته و فقره وفاقة إلى الله ؛ فلم يثبتوا له بذلك منزلة على أحد من الخلق ، إذ كل أحد فقير إلى الله بالذات وإن غاب شعوره بفقره عن قلبه أحياناً ؛ فهو يعلم أنه فقير إليه في كل نفس وطرفة عين . ومن لوازمه ، بل صرحوا به أن الله تعالى لم يكلم موسى تكليماً ؛ وإنما خلق كلاماً في الهواء أسمعه إياه فكلمه في الريح لا أنه أسمعه كلامه الذي هو صفة من صفاته قائم بذاته ؛ لا يصدق الجهمي بهذا أبداً .

ومن لوازمه بل صرحوا به : أن رسول الله ﷺ لم يرجع به إلى الله حقيقة ولم يدن من ربه حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى ، ولم يرفع من عند موسى إلى عند ربه مراراً يسأله التخفيف لآلمته . فإن من ، وإلى ، عندهم في حق الله تعالى محال ؛ فإنها تستلزم المكان ابتداء وانتهاء .

ومن لوازمه أن الله تعالى لم يفعل شيئاً ولا يفعل شيئاً البتة ؛ فإن الفعل عندهم عين المفعول ؛ وهو غير قائم بالرب ؛ فلم يقم به عندهم فعل أصلاً ، وسموه فاعلاً من غير فعل يقوم به ؛ كما سموه مريداً من غير إرادة تقوم به ؛ وسموه متكلماً من غير كلام يقوم به ، وسماه زعيمهم المتأخر عند الله وعند عباده عالماً من غير علم يقوم به حيث قال : العلم هو المعلوم كما قالوا الفعل هو المفعول .

ومن لوازمه أنه لا يسمع ولا يبصر ؛ ولا يرضى ولا يفضض ، ولا يحب ولا ييغض ، فإن ذلك من مقولة : أن ينفك ؛ وهذه المقولة لا تتعلق به وهي في حقه محال ؛ كما نفوا علوه على خلقه واستواءه على عرشه بكون ذلك من مقولة الآين وهي ممتدة عليه ، كما نفوا استواءه على عرشه ؛ لأن ذلك من مقولة الوضع المستحيل ثبوتها له . ولوازم قولهم أضعاف أضعاف ما ذكرناه .

الوجه الثاني والأربعون : إن هؤلاء المعارضين للوحي بآرائهم جعلوا كلام الله ورسوله من الطرق الضعيفة المزيفة التي لا يتمسك بها في العلم واليقين .

قال الرازي في نهايته : الفصل السابع في تزييف الطرق الضعيفة وهي أربع : فذكر نفى النشوء لانتفاء دليله ، وذكر القياس ، وذكر الإلزامات . ثم قال : والرابع هو التمسك بالسمميات . وهذا تصریح بأن اتمسك بكلام الله ورسوله من الطرق الضعيفة المزيفة ، وأخذ في تقرير ذلك فقال : المطالب على أقسام ثلاثة : منها ما يستحيل العلم بها بواسطة السمع . ومنها ما يستحيل العلم بها إلا من السمع ؛ ومنها ما يصح حصول العلم بها من السمع قارة ومن العقل أخرى .

قال : أما القسم الأول فكل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته ؛ استحالة تصحيحه بالسمع من قبل العلم بوجود الصانع ؛ وكونه محتجراً وعالمياً بكل المعلومات وصدق الرسول . قال : وأما القسم الثاني فهو ترجيح أحد طرفي الحكمين على الآخر إذا لم يحده الإنسان من نفسه ولا يدركه بشيء من جواسه ؛ فإن حصول

غراب على قلة جبل قاف إذا كان جائز الوجود والعدم مطلقاً ؛ وليس هناك ما يقتضى وجوب أحد طرفيه أصلاً وهو غائب عن الحس والنفس استحالة العلم بوجوده ، إلا من قول الصادق .

وأما القسم الثالث فهو معرفة وجوب الواجبات وإمكان المستكنات واستحالة المستحيلات الذى يتوقف العلم بصحة السمح على العلم بوجودها وإمكانها واستحالتها مثل مسألة الرؤية والصفات ، الوجدانية وغيرها . ثم عدد أمثلة .

ثم قال : إذا عرفت ذلك فنقول . أما أن الأدلة السمعية لا يجوز استعمالها فى الأصول فى القسم الأول فهو ظاهر ، وإلا وقع الدور ، وأما أنه يجب استعمالها فى القسم الثانى فهو ظاهر كما سلف . وأما الثالث فنحن جواز استعمال الأدلة السمعية فيه لإشكال ؛ وذلك لأننا لو قدرنا قيام الدليل القاطع العقلى على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعى فلا خلاف بين أهل التحقيق بأنه يجب تأويل الدليل السمعى لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى الدليل العقلى ، فيما أن يكذب بالعقل وإما أن يؤول النقل ، فإن كذبنا العقل مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا العقل ؛ فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه ، فإذا لا يكون العقل مقطوع الصحة ؛ فإذا تصحيح النقل يرد العقل ويتضمن القدح فى النقل . وما أدى ثبوته إلى انتفائه كان باطلاً ؛ وتعين تأويل النقل ؛ فإذا الدليل السمعى لا يفيد اليقين بوجوده منلوله إلا بشرط أن لا يوجد دليل على خلاف ظاهره . فحينئذ لا يكون الدليل العقلى مفيداً المطلوب إلا إذا تبين أنه ليس فى العقل ما يقتضى خلاف ظاهره ، ولا سبيل لنا إلى إثبات ذلك إلا من وجهين : إما أن نقيم دلالة عقائدية على صحة ما أشعر به ظاهر الدليل العقلى ؛ وحينئذ يصير الاستدلال بالنقل فضلة غير محتاج إليه ؛ ولما بأن نزيف أدلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل ؛ وذلك ضعيف ، لما بينا من أنه لا يلزم من فساد ما ذكره ألا يكون هنالك معارض أصلاً ؛ إلا أن نقول إنه لا دليل على هذه المعارضات ؛ فوجب نفيه لكنا زيفاً بهذه الطريقة ؛ يعنى انتفاء الشك لا انتفاء دليله أو نقيم دلالة قاطعة على أن المقدمة الفلانية غير معارضة لهذا النص ولا المقدمة الاخرى . وحينئذ يحتاج

إلى إقامة الدلالة على أن كل واحدة من هذه المقدمات التي لا نهاية لها غير معارضة لهذا الظاهر .

فثبت أنه لا يمكن حصول اليقين بعدم ما يفترض خلاف الدليل النقلى ، وثبت أن الدليل النقلى تتوقف إقامته لليقين على متدمة غير يقينية ؛ وهى عدم دليل عقلى ، وكل ما تنبنى صحته على ما لا يكون يقينياً لا يكون هو أيضاً يقينياً ، فثبت أن الدليل النقلى من هذا القسم لا يكون مفيداً لليقين .

قال : وهذا بخلاف الأدلة العقلية فإنها مركبة من مقدمات لا يكتفى منها بأن لا يعلم فسادها ؛ بل لا بد وأن يعلم بالبدئية محتمها إذ يعلم بالبدئية لزوماً عما علم محتمه بالبدئية . ومنى كان كذلك استحال أن يوجد ما يعارضه لاستحالة التعارض فى العلوم البدئية . ثم قال : فإن قيل : إن الله سبحانه لما أسمع المكلف الكلام الذى يشعر ظاهره بشيء . فلو كان فى العقل ما يدل على بطلان ذلك الشيء وجب عليه سبحانه أن يخطر ببال المكلف ذلك الدليل . وإلا كان ذلك تلبيساً من الله تعالى وأنه غير جائز .

قلنا : هذا بناء على قاعدة الحسن والقيح ، وإنه يجب على الله سبحانه شيء ، ونحن لانقول بذلك . سلمنا ذلك ، فلم نلزم أنه يجب على الله أن يخطر ببال المكلف ذلك الدليل العقلى ؟ وبيان : إن الله تعالى إنما يكون ملتبساً على المكلف لو أسمعه كلاماً يتمتع عقلاً أن يريد به إلا ما أشعر به ظاهره وليس الأمر كذلك ، لأن المكلف إذا سمع ذلك الظاهر فيتقدير أن يكون الأمر كذلك لم يكن مراد الله من ذلك الكلام ما أشعر به الظاهر ؛ فعلى هذا إذا أسمع الله المكلف ذلك الكلام فلوقطع المكلف بحمله على ظاهره مع قيام الاحتمال الذى ذكرنا كان ذلك التقدير واقعاً من المكلف . لا من قبل الله تعالى . حيث قطع لافى موضع القطع ؛ فثبت أنه لا يلزم من عدم إخطار الله تعالى ببال المكلف ذلك الدليل العقلى المعارض للدليل السمعى أن يكون مكلفاً ملتبساً . قال فخرج بما ذكرنا أن الأدلة العقلية لا يجوز للتفكير بها فى باب المسائل العقلية ؛ نعم يجوز التفكير بها فى المسائل العقلية تارة لإفادة اليقين كما فى مسألة الإجماع وخبر الواحد . وتارة لإفادة الظن كما فى الأحكام الشرعية . أمكلامه فليتدبر المؤمن هذا الكلام أو له على آخره وآخره على أوله ليتبين له ما ذكرناه عنهم من العزل التام للقرآن والسنة من أن يستفاد منهما علم أو يقين فى باب معرفة الله وما يجب له وما يتمتع به . وأنه لا يجوز أن يتمتع بكلام الله ورسوله فى شيء من هذه المسائل . وإن الله تعالى يجوز عليه التدليس والتلبيس على الخلق وتوريطهم فى طرق الضلال . وتعرضهم لاعتقاد

الباطل والحال ، وإن العباد مقصرون غاية التقصير إذا حملوا كلام الله ورسوله على حقيقته ؛ ونطقوا بمضمون ما أخبرا به . حيث لم يشكروا في ذلك ، أو قد يكون في العقل ما يعارضه ويناقضه ، وإن غاية ما يمكن أن يحتج بكلام الله ورسوله عليه من الجزئيات ما كان مثل الإخبار بأن على قلة جبل قاف غراباً صفته كيت وكيت ، أو على مسألة الإجماع وخبر الواحد ، وإن مقدمات أدلة القرآن والسنة غير معلومة ولا متيقنة الصحة ؛ ومقدمات أدلة ارسطو صاحب المنطق والفارابي وابن سينا وإخوانهم قطعية معلومة الصحة ، وإنه لا طريق لنا إلى العلم بصحة الأدلة في باب الإيمان بالله وأسمائه وصفاته البتة ، لتوقفها على اتقاء ما لا طريق لنا إلى العلم بانتقائه . وأن الاستدلال بكلام الله ورسوله في ذلك فضلة لا يحتاج إليها ، بل هي مستغنى عنها إذا كان موافقاً للعقل .

فتأمل هذا البناء الذي بنوه ، هل في قواعده الإلحاد أعظم هدماً منه لقواعد الدين ؛ وأشد مناقضة منه لوحى رب العالمين ؟ وبطلان هذا الأصل معلوم بالاضطرار من دين جميع الرسل ، وعند جميع أهل الملل .

وهذه الوجوه المقدمة التي ذكرناها هي قليل من كثير بما يدل على بطلانه ، ومقصودنا من ذكره اعترافهم به بألسنتهم لا بإلزامنا لهم به وتام إبطاله أن نبين فساد كل مقدمة من مقدمات الدليل الذي عارضوا به النقل أنها مخالفة للعقل كما هي مناقضة للوحى الوجه الثالث والأربعون : إن السمع حجة الله على خلقه ، وكذلك العقل ، فهو سبحانه أقام عليهم حجته بما ركبهم فيهم من العقل ، وإن ما أنزل إليهم من السمع ما لا يدفعه العقل ، فإن العقل الصريح لا يتناقض في نفسه ، كما أن السمع الصحيح لا يتناقض في نفسه . وكذلك العقل مع السمع ، لحجج الله وبياناته لا تتناقض ولا تعارض ، ولكن تتوافق وتتعاقد ، وأنت لا تجد سمعاً صحيحاً عارضه معقول مقبول عند كافة العقلاء أو أكثرهم ، بل العقل الصريح يدفع المعقول المعارض السمع الصحيح ، وهذا يظهر بالامتحان في كل مسألة عورض فيها السمع بالمعقول . ونحن نذكر من ذلك مثالا واحداً يعلم به ما عداه فنقول :

قاله الفرقة الجامعة بين التجهم ونفى القدر : معطلة الصفات : صدق الرسول موقوف على قيام المعجزة الدالة على صدقه ؛ وقيام المعجزة الدالة على صدقه ، موقوف على العلم بأن الله لا يزيد الكذاب بالمعجزة الدالة على صدقه . والعلم بذلك موقوف على العلم بقبوله وعلى أن الله تعالى لا يفعل القبيح ، وتزويه عن فعل القبيح موقوف على العلم بأنه غني عنه

عالم ببقية ، والغنى عن القبيح العالم ببقية لا يفعله ، وغناه عنه موقوف على أنه ليس بجسم ، وكونه ليس بجسم موقوف على عدم قيام الأعراس . والحوادث به ؛ وهى الصفات والأفعال ، ونفى ذلك موقوف على ما دل عليه حدوث الأجسام ، والذى دلنا على حدوث الأجسام أنها لا تخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث لا يسببها ؛ وما لا يسبق الحوادث فهو حادث . وأيضاً فإنها لا تخلو عن الأعراس ، والأعراس لا تبقى زمانين ، فهى حادثة ، فإذا لم تخل الأجسام عنها لزم حدوثها . وأيضاً فإن الأجسام مركبة من الجواهر الفردة ؛ والمركب مفتقر إلى جزئه وجزؤه غيره ، وما افتقر إلى غيره لم يكن إلا حادثاً مخلوقاً ، فالأجسام متناهية ؛ كل ما صح على بعضها صح على جميعها وقد صح على بعضها التحليل والتركيب والاجتماع والافتراق فيجب أن يصح على جميعها . قالوا : وهذا الطريق أثبتنا حدوث العالم ونفى كون الصانع جسماً وإمكان المعد . فلو بطل الدليل الدال على حدوث الجنم بطل الدليل الدال على ثبوت الصانع وصدق الرسول . فصار العلم بثبوت الصانع وصدق الرسول وحدث العالم وإمكان المعد موقوفاً على نفي الصفات ، فإذا جاء فى السمع ما يدل على إثبات الصفات والأفعال لم يمكن القول بموجبه ؛ ويعلم أن الرسول لم يرد إثبات ذلك . لأن إرادته للإثبات تنافى تصديقه . ثم إما أن يكذب الناقل ؛ وإما أن يتأول المنقول . وإما أن يمرض عن ذلك جهلة ويقول لا يعلم المراد .

فهذا أصل ما بنى عليه القوم دينهم وإيمانهم . ولم يقيض لهم من بين لهم فساد هذا الأصل ومخالفته لصريح العقل ، بل قبيض لهم من المنتسبين إلى السنة من وافقهم عليه . ثم أخذ يشنع عليهم القول بنفى الصفات والأفعال وتكليم الرب لخلقهم ورؤيتهم له فى الدار الآخرة وعلوه على خلقه واستوائه على عرشه ونزوله إلى سماء الدنيا . فأمتحنهم عليه وأغرام به . ونسبوه إلى ضعف العقل والحشو والبله . والمصيبة مركبة من عدوان هؤلاء ونفيهم . وتقصير أولئك وموافقهم لهم فى الأصل ثم تكفيرهم وتبديعهم .

وهذا الطريق . من الناس من يظنها من لوازم الإيمان . وأن الإيمان لا يتم إلا بها . ومن لم يعرف ربه بهذه الطريق لم يكن مؤمناً به ولا بما جاء به رسوله . وهذا يقوله الجهمية والمعتزلة ومتأخرو الأشعرية بل أكثرهم وكثير من المنتسبين إلى الأئمة الأربعة . وكثير من أهل الحديث والإصوفية . ومن الناس من يقول : ليس الإيمان موقوفاً عليها ولا هى من لوازمه . وليست طريق الرسل . ويحرم سلوكها لما فيها من الخطر والتطويل وإن لم يعتد بطلانها . وهذا قول أبى الحسن الأشعرى نفسه . فإنه صرح بذلك فى

رسالته إلى أهل الثغر ، وبين أنها طريق خطيرة مذمومة محرمة وإن كانت غير باطلة ، ووافقه على هذا جماعة من أصحابه من أتباع الأئمة .

وقالت طائفة أخرى : بل هي طريق في نفسها متناقضة مستلزمة لتكذيب الرسول لا يتم سلوكها إلا بنفى ما أثبتته ؛ وهي مستلزمة لنفى الصانع بالكلية ، كما هي مستلزمة لنفى صفاته ونفى أفعاله ، وهي مستلزمة لنفى المبدأ والمعاد ، فإن هذه الطريق لا تتم إلا بنفى سمع الرب وبصره وقدرته وحياته وإرادته وكلامه ، فضلاً عن نفي علوه على خلقه ، ونفي الصفات الجبرية من أولها إلى آخرها ، ولا تتم إلا بنفى أفعاله جملة وأنه لا يفعل شيئاً ألبتة ، إذ لم يقم به فعل فاعل ، وفاعل بلا فصل محال في بدائه العقول . فلو صححت هذه الطريق نفت الصانع وأفعاله وصفاته وكلامه وخلقها للعالم وتديره له . وما يثبت أصحاب هذه الطريق من ذلك لا حقيقة له ، بل هو لفظ لا معنى له . فأنتم تثبتون ذلك وتصرحون بنفى لوازمه البينة التي لا ريب فيها وفي لزومها وتثبتون ما لا حقيقة له ، بل يخالف العقول كما تنفون ما يدل العقل الصريح على إثباته ولوازمه الباطلة أكثر من مائة لازم ، بل لا يحصى إلا بكلفة .

فأول لوازم هذه الطريقة نفي الصفات والأفعال ؛ ونفي العلو والكلام ؛ ونفي الرؤية ومن لوازمها القول بخلق قرآن . وبهذه الطريق استجازوا ضرب الإمام أحمد لما قال بما يخالفها من إثبات الصفات وتكليم الله بالقرآن ورؤيته في الدار الآخرة ، وكان أرباب هذه الطريق هم المستولين على الخليفة فقالوا له : أضرب عنقه ، فإنه كافر مشبه بحسم . فقيل له أنك إن قتلته ثارت عليك العامة . فأمسك عن قتله بعد الضرب الشديد

ومن لوازمه أن الرب كان معطلا عن الفعل من الأزل والفعل ممتنع عليه ثم انقلب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بدون موجب في ذلك الوقت دون ما قبله ؛ وهذا مما أغرى الفلاسفة بالقول بقديم العالم ورأوا أنه خير من القول بذلك ، بل حقيقة هذا القول : إن الفعل لم يزل ممتنعاً منه أولاً وابتداءً ؛ إذ يستحيل قيامه به ، وعن هذه الطريق قال جهم ومن وافقه : بقاء الجنة وفناء أهلها وعدمهم عدما محضاً ، وعنها قال أبو الهذيل العلاف : بقاء حركاتهم دون ذاتهم ، فإذا رفع القصة إلى فيه وفنيت الحركات بقيت يده ممدودة لا تتحرك ويبقى كذلك أبد الأبدين ، وعن هذه الطريق قالت الجهمية : إن الله في كل مكان بذاته ؛ وقال اخوانهم : إنه ليس في العالم ، ولا خارج العالم ، ولا متصلاً به ، ولا منفصلاً عنه ، ولا مابيناً له ولا محايئاً له ، ولا فوقه ولا خلفه ولا أمامه ، ولا وراءه ؛ وعنها قال من قال إن ما نشاهده من الأعراض الثابتة كالألوان والمقادير والأشكال تتبدل في كل نفس لحظة ويخلفها غيرها ؛ حتى قال من قال : إن الروح عرض وإن

الإنسان يستحدث في كل ساعة عدة أرواح تذهب له روح ويجيء غيرها . وعنها قال من قال : إن جسم اثنين الرجميع وأخيه مائل لجسم أطيب الطيب في الحد والحقيقة . لا فرق بينهما إلا بأمر عرضي . وأن جسم النار مساو لجسم الماء في الحد والحقيقة . وعنها قالوا : إن الروائح والأصوات والمعارف والعلوم تؤكل وتشرب وترى ونسمع وتلمس ، وأن الحواس الخمس تتعاقب بكل موجود . وعنها نفوا عنه تعالى الرضى والغضب والمحبة والرحمة والرافة والضحك والفرح ، بل ذلك كله إرادة محضة أو ثواب منفصل مخلوق . وعنها قالوا : إن الكلام معنى واحد بالعين ، لا ينقسم ولا يتبعض ، ولا له جزء ولا كل وهو الأمر بكل شيء مأمور ، والهي عن كل منى ؛ والخبر عن كل خبر عنه . وكذلك قالوا في العلم : إنه أمر واحد فالعلم بوجود الشيء هو عين العلم بعدمه لا فرق بينهما البتة إلا بالتمتع . وكذلك قالوا : إن إرادة إيجاد الشيء هي نفس إرادة إعدامه ليس هنا إرادة ؛ كذلك رؤية زيد هي نفس رؤية عمرو . ومعلوم أن هذا لا يعقل ، بل هو مخالف لصريح العقل ومن العجب أنهم لم يثبتوا بها في الحقيقة صانعا ولا صفة من صفاته ولا فعلا من أفعاله ولا بقوة ولا مبدءا ولا معادا ولا حكمة ، بل هي مستلزمة لنفي ذلك كله صريحا ولو ما بينا . وجاء آخرون فقاموا لإثبات الصفات والأفعال وموافقتهم في هذه الطريق ، فتجسسوا أمرًا محتمنا ، واشتقوا طريقه لم يكنهم الوفاء بها ، لجأوا بطريق بين النفي والإثبات لم يوافقهم فيها المعطلة النفاة ولم يسلكوا فيها مسلك أهل الإثبات . وظنوا أنهم بذلك يجمعون بين المعقول والمنقول ؛ ويرون في هذه الطريق إلى تصديق الرسول وصار كثير من الناس يحب النظر والبحث والمعقول ، وهو مع ذلك يريد أن لا يخرج عما جاء به الرسول ، ثم أصحوا تأصيلا مستلزما لبطالان التفصيل ، ثم فصلوا تفصيلا دلا على بطلان الأصل فصاروا حائرين بين التأصيل والتفصيل ، وضامن طرد منهم هذا الأصل خارجا عن العقل والسمع بالكلية ، ومن لم يطرده متناقضا مضطرب الأقوال . وقد سلك الناس في إثبات الصانع وحدوث العالم طرقا متعددة سهلة قريبة موصلة إلى المقصود ، لم يتعرضوا فيها للطريق هؤلاء بوجه .

قال الخطابي : وإنما سلك المتكلمون هذه الطريقة في الاستدلال بالأعراض مذهب الفلاسفة وأخذوه عنهم ، وفي الأعراض اختلاف كثير ، منهم من ينكرها ولا يثبتها رأسا ، ومنهم من لا يفرق بينها وبين الجواهر في أنها قائمة بنفسها كالجواهر (قلت) ومنهم من يقول بكونها وظهورها ومنهم من يقول بعدم بقائها ، ثم سلك طرقا في إثبات الصانع منها الاستدلال بأحوال الإنسان من مبدئه إلى غايته ؛ والاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والأجرام العلوية وغير ذلك ثم قال : إن الاستدلال بطريق الأعراض لا يصح إلا بعد استبراء هذه الشبهة ، وطريقنا الذي سلكناه يرى من هذه الآفات سليم من هذه الريب

قال : وقد سلك بعض مشايخنا في هذه الطريق الاستدلال بمقدمات النبوة ومعجزات الرسالة التي دلالتها مأخوذة من طريق الحس لمن شاهدها ، ومن طريق استفاضة الخبر لمن غاب عنها . فلما ثبتت النبوة صارت أصلاً في وجوب قبول ما دعا إليه الرسول (ص) قال : وهذا النوع متمم في الاستدلال لمن لم يتسع فهمه لإدراك وجوه الأدلة ولم يتبين معاني تعلق الأدلة بمدلولاتها ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها .

(قلت) وهذه الطريق من أقوى الطرق وأصحها وأدلها على الصانع وصفاته وأفعاله ، وارتباط أدلة هذه الطريق بمدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلة العقلية الصريحة بمدلولاتها فانها جمعت بين دلالة الحس والعقل ، ودلالتها ضرورية بنفسها . ولهذا يسميها الله تعالى آيات بينات ، وليس في طرق الأدلة أوثق ولا أقوى منها . فان انقلاب عصا تفلها اليد ثعباناً عظيماً يتلجج ما يمر به ثم يعود عصاً كما كانت ، من أدل دلائل على وجود الصانع وحياته وقدرته ومشيقته وإرادته وعله بالكليات والجزئيات ؛ وعلى رسالة الرسول ، وعلى المبدأ والمعاد ، فكل قواعد الدين في هذه العصا وكذلك اليد ؛ وفاق البحر طرقا ، والماء قائم بينهما كالحيطان ، وتثق الجبل من موضعه ورفعته على قدر العسكر العظيم فوق رؤوسهم ، وضرب حجر مربع بعصا فتسيل منه اثنتا عشرة عيناً تكفي أمة عظيمة .

وكذلك سائر آيات الانبياء كإخراج ناقة عظيمة من صخرة تمحضت بها ثم انصدعت عنها والناس حولها ينظرون . وكذلك تصوير طائر من طين ثم ينفخ فيه النبي فينقلب طائراً ذا لحم ودم وريش وأجنحة يطير بمشهد من الناس . وكذلك إيماء الرسول إلى القمر فينشق نصفين بحيث يراه الحاضر والغائب ويخبر به كما رآه الحاضرين . وأمثال ذلك مما هو من أعظم الأدلة على الصانع وصفاته وأفعاله وصدق رسله واليوم الآخر . وهذه من طرق القرآن التي أرشد إليها عباده ودلهم بها ، كما دلهم بما يشاهدونه من أحوال الحيوان والنبات والمطر والسحاب والحوادث التي في الجو وأحوال اللويات من السماء والشمس والقمر والنجوم ، وأحوال النطفة وتقلبها طبقاً بعد طبق ، حتى صارت إنساناً سمياً بصيراً حياً متكاملاً قادراً يفعل الأفعال العجيبة ويعلم العلوم العظيمة . وكل طريق من هذه الطرق أصح وأقرب وأرسل من طرق المتكلمين ، التي لو سمحت لكان فيها من التحويل والتمديد والتفسير ما يمنع الحكمة الإلهية والرحمة الربانية ، أن يدل بها عباده عليه تعالى صدق رسله وعلى اليوم الآخر . فأين هذه الطريق العسرة البساطة المستلزمة لتعطيل الرب عن صفاته وأفعاله وكلامه وعلمه على خلقه وسائر ما أخبر به عن نفسه ، وأخبر به عنه رسوله (ص) إلى طرق القرآن التي هي ضد هذه الطريق من كل وجه ، وكل طريق منها كافية شافية هادية ؟

هذا؛ وإن القرآن وحده لمن جعل الله له نوراً أعظم آية ودليل على هذه المطالب، وليس في الأدلة أقوى ولا أظهر ولا أصح دلالة منه من وجوه متعددة. فأدلتها مثل ضوء الشمس للبصر، لا يلحقها إشكال؛ ولا يغبر في وجه دلائلها إجمال؛ ولا يعارضها تجويز واحتمال؛ تلج الاستماع بلا استئذان، ونحل من القول عمل الماء الزلال، من الصادى الظمان. لا يمكن أحد أن يقدح فيها قدحاً يوقع في اللبس، إلا إن أمكنه أن يقدح بالظاهرة صحواً في طلوع الشمس. ومن عجيب شأنها أنها تستلزم المدلول استلزاما بيناً، وتنبه على جواب المعترض تنبيهاً لطيفاً. وهذا الأمر إنما هو لمن نور الله بصيرته وفتح عين قلبه لأدلة القرآن فلا تعجب من منكر أو معترض أو معارض.

وقل للميون المعنى للشمس أعين سواك تراها في منيب ومطلع

وساح نفوساً أطفأ الله نورها بأهوائها لا تستفيق ولا تعى

فأى دليل على الله أصح من الأدلة التي تضمنها كتابه؟ كقوله تعالى (أفأى الله شك فاطر السموات والأرض؟) وقوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون؟) وقوله تعالى (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون) وما لا يحصى من الآيات الكريمات. الوجه الرابع والأربعون: أنك إذا أخذت لوازم المشترك المطلق والمقيد والمميز، وميزت هذا من هذا صح نظرك ومناظرتك. وذلك أن الصفة تلزمها لوازم من حيث هي، فهذه الوازم يجب إثباتها ولا يصح نفيها، إذ نفيها يلزم من نفي الصفة. مثاله: الفعل والإدراك للحياة؛ فإن كل حي فاعل مدرك؛ وإدراك المسموعات بصفة السمع؛ وإدراك المبصرات بصفة البصر، وكشف المعلومات بصفة العلم والتمييز لهذه الصفات. فهذه الوازم يتمتع رفعها عن الصفة؛ فإنها ذاتية لها؛ ولا ترتفع إلا برفع الصفة، ويلزمها لوازم من حيث كونها صفة للقديم، مثل كونها واجبة قديمة عامة التعلق، فإن صفة العلم واجبة لله قديمة غير حادثة، متعلقة بكل معلوم على التفصيل. وهذه الوازم منتفية عن العلم الذي هو صفة للخلقين، ويلزمها لوازم من حيث كونها ممكنة حادثة بعد أن لم تكن مخلوقة غير صالحة للعموم مفارقة له. فهذه الوازم يستحيل إضافتها إلى القديم. واجعل هذا التفصيل ميزاناً لك في جميع الصفات والأفعال، واعتمد به في نفي التشبيه والتثليل، وفي بطلان النسب والتثليل. واعتبره في العلو والاستواء تجد هذه الصفة يلزمها كونها عالى فوق السافل في القديم والحديث، فهذا الإلزام حق لا يجوز نفيه، ويلزمها كونها سافل

خاويًا للأعلى محيطاً به حاملاً له ، والأعلى مفتتحاً إليه ، وهذا في بعض المخلوقات لا في كلها ، بل بعضها لا يفتتح فيه الأعلى إلى الأسفل ، ولا يحويه الأسفل ولا يحيط به ولا يحمله . كالسما مع الأرض . فالرب تعالى أجلّ شأنًا وأعظم أن يلزم من علوه ذلك ، بل لوازم علوه من خصائصه ؛ وهي حمله السافل وفقر السافل إليه ؛ وغناه سبحانه عنه وإحاطته عز وجل به ؛ فهو فوق العرش ، مع حمله العرش وحملته ، وغناه عن العرش ؛ وفقر العرش إليه ؛ وإحاطته بالعرش ، وعدم إحاطة العرش به ؛ وحصره للعرش ، وعدم حصر العرش له . وهذه الوازم منتفية عن المخلوقين ، ولو ميز أهل التعميل هذا التمييز لهدوا إلى سبيل السبيل ، ونسبوا فارقوا الدليل .

الوجه الخامس والأربعون : إن الأصل الذي قادم إلى التعميل ، واعتقاد المعارضة بين الوحي والعقل أصل واحد ، وهو منشأ ضلال بني آدم ، وهو القرار من تعدد صفات الواحد وتكثر أسمائه الدالة على صفاته ، وقيام الأمور المتجددة به ، وهذا لا يحذر فيه ، بل هو الحق الذي لا يثبت كونه سبحانه رباً وإلهاً وإخالماً إلا به ، ونفيه يحدد للصانع بالكلية . وهذا القدر اللازم لجميع طوائف أهل الأرض على اختلاف ملهم وعلومهم ، حتى لمن أنكر الصانع بالكلية وأنكره رأساً ، فإنه يضطر إلى الإقرار بذلك وإن قام عنده ألف شبهة أو أكثر على خلافه . وأما من أقر بالصانع فهو مضطر إلى أن يقر بكونه حياً عالماً قادراً مريداً حكماً فعالاً ، ومع إقراره بذلك فقد اضطر إلى القول بتعدد صفات الواحد ؛ وتكثر أسمائه وأفعاله ، فلو تكثر ما تكثر لم يلزم من تكثرها وتعدد ما يحذور بوجه من الوجوه .

(وإن قال) أنا أنفيها بالجملة ولا أثبت تعددها بوجه (قيل له) فهو هذه الموجودات أو غيرها (فإن قال) غيرها (قيل) هو خالقها أم لا ؟ (فإن قال) هو خالقها (قيل له) فهل هو قادر عليها عالم بها مريد لها أم لا ؟ (فإن قال) نعم هو كذلك ، اضطر إلى تعدد صفاته وتكثرها ، وإن نفى ذلك كان جاحداً للصانع بالكلية . ويستدل عليه بما يستدل على الزنادقة الدهرية ؛ ويقال لهم ما قالت الرسل لأئمتهم : أي الله شك ؟ وهل يستدل عليه بدليل هو أظهر للعقول من إقرارها به وبربوبيته .

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل . (فإن قال) أنا أثبت موجوداً واجب الوجود لا صفة له (قيل له) فكل موجود على قولك أكمل منه ؛ وضلال اليهود والنصارى وعباد الأصنام أعرف به منك ، وأقرب إلى الحق والصواب منك . وأما فرارك من قيام الأمور المتجددة به ففررت

من أمر لا يثبت كونه إلهاً ورباً وخالقاً إلا به . ولا يتقدر كونه صانعاً لهذا العالم مع نفيه أبداً ، وهو لازم لجميع طوائف أهل الأرض ؛ حتى الفلاسفة الذين هم أبعد الخلق من إثبات الصفات . ولهذا قال بعض عقلاء الفلاسفة : إنه لا يتقرر كونه رب العالمين إلا بإثبات ذلك ، قال : والإجلال من هذا الإجلال واجب ، والتزويه من هذا التزويه متعين . قال بعض العلماء : وهذه المسئلة يقوم عليها قريب من ألف دليل عقل وسمعي والكتب الإلهية والنصوص النبوية ناطقة بذلك ، وإنكاره إنكار لما علم بالضرورة من دين الرسل أنهم جاءوا به .

(ونحن نقول) إن كل سورة من القرآن تتضمن إثبات هذه المسئلة . وفيها أنواع من الأدلة عليها ، فأدلتها تزيد على عشرة آلاف دليل . فأول سورة في القرآن تدل عليها من وجوه كثيرة ، وهي سورة أم الكتاب ، فإن قوله (الحمد لله) يدل عليها ، فإنه سبحانه يحمده على أفعاله كما حمد نفسه عليها في كتابه ، وحمده عليها رسوله وملائكته والمؤمنون من عباده . فمن لا فعل له البتة كيف يحمده على ذلك ؟ فالأفعال هي المقتضية للحمد ؛ ولهذا تجمده مقروناً بها كقوله (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) (الحمد لله الذي هدانا لهذا) (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب)

الثاني قوله (رب العالمين) وربوبيته للعالم تتضمن تصرفه فيه وتدبيره له وإنفاذ أمره كل وقت فيه ، وكونه معه كل ساعة في شأن : يخلق ويرزق ويحيي ويميت ويغفر ويغضب ويعطي ويمنع ويعز ويذل ، ويصرف الأمور بمشيئته وإرادته ، وإنكار ذلك إنكار لرُبوبيته وإلهيته وملكوته .

الثالث (الرحمن الرحيم) وهو الذي رحم بقدرته ومشيئته من لم يكن له راحاً قبل ذلك . الرابع قوله (مالك يوم الدين) والمالك هو المتصرف فيها هو ملك عليه ومالكه لا ومن لا تصرف له ولا يقوم به فعل البتة لا يعقل له ثبوت ملك . الخامس قوله (هدانا الصراط المستقيم) فهذا سؤال الفعل يفعله لهم لم يكن موجوداً قبل ذلك ، وهي الهداية التي هي فعله . السادس قوله (صراط الدين أنعمت عليهم) وفعله القائم به وهو الإنعام فلا لم يتم به فعل الانعام لم يكن للنعمة وجود البتة . السابع قوله (غير المغضوب عليهم) وهم الذين غضب الله عليهم بعد ما أوجسدهم وقام بهم سبب الغضب ، إذ الغضب على المعصية . وقد ثبت عن النبي (ص) : أن العبد إذا قال : الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى : حمدني عبدي ؛ وإذا قال الرحمن الرحيم . قال الله تعالى : أثنى علي عبدي ، فإذا قال : مالك يوم الدين ، قال الله تعالى : مجدي عبدي ؛ وإذا قال : إياك نعبد .

وإياك نشعين ، قال الله تعالى : هذا بيني وبين عبيد نصفين ؛ نصفها لى ونصفها لعبدى ولعبدى ما سأل ، فإذا قال : اهدنا الصراط المستقيم . إلى آخرها ، قال الله تعالى : هذا لعبدى وأعبدى ما سأل ، فهذه أدلة من الفاتحة وحدها .

فأمل أدلة الكتاب العزيز على هذا الأصل تجدها فوق عد العادين ، حتى إنك تجد في الآية الواحدة على اختصار لفظها عدة أدلة كقوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) ففي هذه الآية عدة أدلة (أخذها) قوله . إنما أمره ؛ وهذا أمر التكوين الذى لا يتأخر عنه أمر المكون بل يعقبه (الثانى) إذا أراد شيئاً . (وإذا) تخلص الفعل للاستقبال (الثالث) أن يقول له كن فيكون (وإن) تخلص المضارع للاستقبال (الرابع) أن يقول ، فعل مضارع إما للحال وإما للاستقبال (الخامس) قوله : كن ؛ وهما حرفان يسبق أحدهما الآخر يعقبه الثانى (السادس) قوله : فيكون ، والفاء للتعقيب يدل على أنه يكون عقب قوله : كن سواء لا يتأخر عنه . وقوله تعالى (ولما جاء موسى ليقاتلنا وكله ربه) فهو سبحانه إنما كلفه ذلك الوقت . وقوله تعالى (ونادى سناء) (ويوم يناديهم فيقول) وقوله (وناداهما ربهما : ألم أنهيكما من تلكما الشجرة ؟) فالتداء إنما حصل ذلك الوقت ؛ وقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله (وجاء ربك) (ثم استوى على العرش) (وإذا أردنا أن نهلك قرية) (فعال لما يريد) (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (يريد الله أن يخفف عنكم) (والله يريد أن يتوب عليكم) (ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين ، ونمكن لهم فى الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) (والله يقول الحق وهو يهتدى السبيل) (قد سمع الله قول الذى تجادلك فى زوجها وتشكى إلى الله) (كل يوم هو فى شأن) وهذا عند النفاة لا حقيقة له ؛ بل الشئون للامولات ، وأما هو فله شأن واحد قديم ، فهذه الأدلة السمية وأضمااف أضماافا عما يشهد به صريح العقل ، فانكار ذلك وإنكار تكثر الصفات وتعدد الاسماء هو أقصد للعقل والنقل وأقبح باب للمعارضة

الوجه السادس والاربعون : أن يقال لهؤلاء المعارضين للوحى يعقولهم : إن من أثبتكم من يقول : إنه ليس فى العقل ما يوجب تنزيه الرب سبحانه عن النفاثص ، ولم يقم على ذلك دليل عقل أصلاً ، صرح به الرازى ، وتلقاه عن الجونى وأمثاله ، قالوا وإنما نواجهه النفاثص بالإجماع ، وقد قدح الرازى وغيره من النفاة فى دلالة الإجماع ، ربهوا أنها ظنية لا قطعية ؛ فالقوم ليسوا قاطعين بتنزيه الله عن النفاثص بل غاية ما عندهم فى ذلك الظن

فيا أولى الالاباب : كيف تقوم الأدلة القطعية على نفى صفات كمال الله ونعوت جلاله وعلوه على خلقه واستوائه على عرشه ؛ وتكلمه بالقرآن حقيقة وتكلمه موسى ، حتى يدعى إن الأدلة السمعية على ذلك قد عارضها صريح العقل . وأما تنزيهه عن العيوب والنقائص فلم يقيم عليه دليل عقلي ولكن علمناه بالإجماع ؛ وقلتم إن دلالاته ظنية ؟ ويكفيكم في فساد عقل معارض الوحى ، لم يقيم عنده دليل عقلي على تنزيهه عن العيوب والنقائص . الوجه السابع والأربعون : إن الله تعالى جعل بعض مخلوقاته عالياً على بعض ولم يلزم من ذلك مماثلة العالى للسافل ومشابته له ، فهذا الماء فوق الأرض ، والهواء فوق الماء ، والنار فوق الهواء ، والآفلاك فوق ذلك . وليس عالياً عالماً لسافلها . والتفاوت الذى بين الخالق والمخلوق أعظم من التفاوت الذى بين المخلوقات ؛ فكيف يلزم من علوه تشبيهه بمخلقه .

(فإن قلتم) وإن لم يلزم التشبيه لكن يلزم التجسيم (قيل) انفصلوا أولاً عن قول المعطلة للصفات : لو كان له سمع أو بصر أو حياة أو علم أو قدرة أو كلام لزم التجسيم . فإذا انفصلتم منهم ، فإن أبيتكم إلا الجواب قيل لكم ، ما تمنون بالتجسيم ؟ أتمنون به العلو على العالم والاستواء على العرش ، وهذا حاصل قولكم ؟ وحشيتنفا زدتم على إبطال ذلك بمجرد الدعوى التى اتحد فيها اللازم والمألوم بتقرير العبارة ، وكأنتكم قلتم : لو كان فوق العالم مستويًا على عرشه لكان فوق العالم ، ولكنكم لم تسموا وأوهمت .

وإن عنيتم بالجسم المركب من الجواهر الفردة . لجمهور العقلاء ينزعونكم عن إثبات الجواهر الفردة فضلاً عن تركيب الأجسام من ذلك ، فأنتم أبطلتم هذا التركيب الذى تدعيه الفلاسفة ، وهم أبطلوا التركيب الذى تدعونه من الجواهر الفردة ؛ وجمهور العقلاء أبطلوا هذا وهذا . فإن كان هذا غير لازم فى الأجسام المحسوسة المشاهدة ، بل هو باطل فكيف يدعى لزومه فيمن ليس كمثل شيء . وإن عنيتم بالتجسيم تميز شيء منه عن شيء قيل لكم انفصلوا أولاً عن قول نفاة الصفات : لو كان له سمع وبصر وحياة وقدرة لزم أن يتميز منه شيء عن شيء وذلك عين التجسيم ، فإذا انفصلتم عنه أجبناكم بما تمحيصونهم به ، فإن أبيتكم إلا الجواب منسأ ، قلنا لكم : إنما قام الدليل على إثبات إله قديم غنى بنفسه عن كل ما سواه ؛ وكل ما سواه فقير إليه ، وكل أحد محتاج إليه ، وليس محتاجاً إلى أحد ، ووجود كل أحد يستفاد منه ، ووجوده ليس مستفاداً من غيره ، ولم يقيم الدليل على استحالة تنكث أوصاف كاله وتعدد أسماءه الدالة على صفاته وأفعاله ، بل هو الإله واحد ورب واحد ؛ وإن تنكثت أوصافه وتعددت أسمائه .

فصل

أخبر الناس بمقالات الفلاسفة قد حكي اتفاق الحكماء على أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت على ذلك الشرائع ؛ وورد ذلك بطريق عقلي من جنس تقرير ابن كلامب ، والحارث المحاسبي ؛ وأبي العباس الفلانسى وأبي الحسن الأشعرى ؛ والقاضى أبى بكر الباقلانى ، وأبى الحسن بن الزاغونى ، وغيرهم ممن يقول أن الله فوق العرش وليس بجسم ؛ قال هؤلاء : وإثبات صفة العلو والفوقية له سبحانه لا يوجب الجسمية ؛ بل ولا إثبات المكان ، وبني الفلاسفة ذلك على ما ذكره ابن رشد : أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاروى الملاقى للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، فكان الإنسان عندهم هو باطن الهواء المحيط به ، وكل سطح باطن فهو مكان للسطح الظاهر مما يلانيه . ومعلوم أنه ليس وراء الأجسام سطح جسم باطن يحوى شيئاً ؛ فلا مكان هناك إذ لو كان هناك مكان حاروى لسطح الجسم لكان الحاروى جسماً . ولهذا قال فإذا قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم فالذى يتمتع وجوده هناك هو وجود جسم لا وجود ما ليس بجسم . وقرر إمكان ذلك كما قرر إثباته بما ذكر من أنه لا بد من نسبة بينه وبين العالم المحسوس فيجب أن يكون في جهة العلو والذى يمكن منازعوه من الفلاسفة والجهمية والمعتزلة أن يقولوا : لا يمكن أن يوجد هناك شيء لا جسم ولا غير جسم أما غير الجسم فلما ذكر وأما الجسم فلأن كونه شأراً إليه بأنه هناك يستلزم أن يكون جسماً وحينئذ فيقول هؤلاء المثبتون لمن ينارعههم في ذلك : وجود موجود قائم بنفسه ليس وراء أجسام العالم ولا داخلها في العالم إما أن يكون ممكناً أو لا يكون ، فإن لم يكن ممكناً يعطل قولكم ، وإن كان ممكناً فوجود موجود وراء أجسام العالم وليس بجسم أولى بالجواز . ثم إذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه لا في العالم ولا خارجاً عنه ولا يشار إليه وعرضنا عليه وجود موجود يشار إليه فوق العالم ليس بجسم كان إنكار العقل للاول أعظم وامتناعه فيه أظهر من إنكاره للثاني وامتناعه فيه . فإن كان حكم العقل في الاول القبول وجب قبول الثاني وإن كان الثاني مردوداً وجب رد الاول ولا يمكن العقل للصريح أن يقبل الاول ويرد الثاني أبداً .

(فصل) ثم أنه سبحانه لو لم تقبل الإشارة الحسية إليه كما أشار إليه النبي (ص) حساً بأصبعه بمشهد الجمع الأعظم وقبل من شهد لها (١) بالإيمان الإشارة الحسية إليه . فلما إن يقال : إنه يقبل الإشارة المعنوية فقط أو لا يقبها أيضاً كما لا يقبل الحسية . فإن لم

(١) أى من الجارية حينئذ قالت : إن الله في السماء ، وأشارت إليها .

يقبل لا هذه ولا هذه ، فهو عدم محض ، بل العدم المقيد المضاف يقبل الإشارة المنعوية دون الحسية ، وإن قبل الإشارة الحسية (١) لزم أن يكون معنى من المعاني ، لا ذاتاً خارجية . وهذا عما لا حيلة في دفعه ، فمن أنكر جواز الإشارة الحسية إليه فلا بد له من أحد أمرين : إما أن يجعله معدوماً ، أو معنى من المعاني ؛ لا ذاتاً قائمة بنفسها .

الوجه الثامن والأربعون : إن من أعجب العجب أن هؤلاء الذين فروا من القول بعلو الله واستوائه على عرشه خشية التشبيه والتجسيم قد اعتبروا بأنه لا يمكنهم إثبات الصانع إلا بنوع من التشبيه والتشليل ، كما قال الأمدى في مسئلة حدوث الأجسام ، لما ذكر شبه القائلين بالقدم ، قال : الوجه العاشر : لو كان العالم محدثاً ، لمحدثه إما أن يكون مساوياً له من كل وجه ، أو مخالفاً له من كل وجه ، أو مماثلاً له من وجه ومخالفاً له من وجه ، فإن كان الأول فهو حادث ، والكلام فيه كالكلام في الأول ، ويلزم التسلسل الممتنع . وإن كان الثاني ، فالمحدث له ليس بموجود ؛ وإلا لما كان مخالفاً له من كل وجه ؛ وهو خلاف الفرض ، وإذا لم يكن موجوداً امتنع أن يكون مفيداً للوجود ، وإن كان الثالث ، فمن جهة ما هو مماثل للحادث يجب أن يكون حادثاً ؛ والكلام فيه كالأول ، وهو التسلسل المحال ، وهذه المحالات إنما نشأت من القول بكونه محدثاً للعالم .

قال : والجواب عن هذه الشبهة ، أن المختار من أقسامها إنما هو القسم الثالث ، ولا يلزم من كون القديم مماثلاً للحادث من وجه أن يكون مماثلاً للحادث من جهة كونه حادثاً بل لا مانع من الاختلاف بينهما في صفة القدم والحدوث . وإنما تماثلا بأمر آخر ، وهذا كالسواد والبياض ، يختلفان من وجه دون وجه لاستحالة اختلافهما من كل وجه ؛ وإلا لما اشتركا في العرضية والكونية والحدوث ، ولاستحالة تماثلهما من كل وجه ، وإلا كان السواد بياضاً ؛ ومع ذلك فما لزم من مماثلة السواد للبياض من وجه أن يكون مماثلاً له في صفة البياضية .

فيقال : يا الله العجب ! فلا قبلتم هذا الجواب في إثبات علو الله على خلقه واستوائه على عرشه وإثبات صفات كاله كلها ، وأجبت بهذا الجواب من قال لكم من المصلحة والنفاة : لو كان له صفات لزم مماثلته للخلوقات ؟ ولم لا تقنعون من أهل السنة المثبتين لصفات كاله بمثل هذا الجواب الذي أجبت به من أنكر حدوث العالم ؟ بل إذا أجابوكم به قبلتم لهم ظهر الحق ، وصرحتهم بشكركم وتبديعهم ، وإذا أجبت أنتم به بغيره كنتم موحدين .

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب ، وإن لم يقبل الإشارة الحسية وقبل المنعوية .

فصل

يقال : هل للرب ماهية متميزة عن سائر الماهيات يختص بها لذاته ، أم يقولون لا ماهية له ؟ فإن قلتم بالثاني كان هذا إنكاراً له وجوداً ؛ أو جمعه وجوداً مطلقاً لا ماهية له . وإن قلتم : بل له ذات مخصوصة و ماهية متميزة عن سائر الذات والماهيات . قيل لكم : فاهيته وذاته غير متناهية بل ذاهبة في الابداد إلى غير نهاية ، أم متناهية ؟ فإن قلتم بالأول ؛ لزم منه محالات غير واحدة . وإن قلتم بالثاني ، بطل قولكم . ولزم إثبات المباني والجهة ، وهذا لا يحيد عنه . وإن قلتم : لا نقول له ماهية ولا ليست له ماهية ، قيل : لا يليق بالمقول المخالفة لما جاءت به الرسل إلا هذا المحال والباطل ، وإن قلتم : بل له ذات مخصوصة و ماهية متميزة عن سائر الماهيات ، ولا نقول : إنما متناهية ولا غير متناهية ؛ لأنها لا تقبل واحداً من الأمرين . قيل : التناهي وعدم التناهي يتقابلان تقابل السلب والإيجاب . فلا واسطة بينهما ؛ كما لا واسطة بين الوجود والعدم ، والقدم والحدث ، والسبق والمقارنة ؛ والقيام بالنفس والقيام بالغير ، وتقدير قسم آخر لا يقبل واحداً من الأمرين تقدير ذهني يفرقه الذهن كما يفرض سائر المحالات ، ولا يدل ذلك على وجوده في الخارج ولا إمكانه ؛ ألا ترى أن قائلنا لو قال : التقسيم يقتضي أن المعلوم إما قديم وإما حادث ، وإما قديم حادث ، وإما لا قديم ولا حادث ؛ كان التقسيم ذهنياً لا خارجياً وإن سلب التقصين في ذلك كله في الإحالة كإثبات التقصين ؟

(فصل) يقال : ذاته سبحانه ؛ إما أن تكون قابلة للملو على العالم ؛ أو لا تكون قابلة ؛ فإن كانت قابلة وجب وجود المقبول لأنه صفة كمال ، وإلا لم تقبله ؛ لأن قبولها لذلك هو من لوازمها ، كقبول الذات للعلم والحياة والقدرة والسمع والبصر ، فوجدوا هذا إلزاماً للذات ضرورة ، ولأنها إذا قبلته فلو لم تتصف به لاتصفت بضده ، وهو نقص يتعالى الله ويتقدس عنه . وإن لم تكن قابلة للملو لزم أن يكون قابل للملو أكل منها ، لأن ما يقبل أن يكون عالياً وإن لم يكن عالياً ، أكل من لا يقبل العلو . وما قبله وكان عالياً أكل من قبله ولم يكن عالياً ، فالمراتب ثلاثة : أدناها ما لا يقبل العلو وأعلىها ما قبله واتصف به . والذي يوضح ذلك : أن ما لا يقبل أن يكون فوق غيره ولا عالياً عليه ؛ إما أن يكون عرضاً من الأعراض لا يقوم بنفسه ، ولا يقبل أن يكون عالياً على غيره ، وإما أن يكون أمراً عديمياً لا يقبل ذلك ، وإما إثبات ذات قائمة بنفسها متصفة

بالسمع والبصر والقدرة والحياة والإرادة والعلم والفعل . ومع ذلك لا تقبل أن تكون عالية على غيرها ، فهذا بإمكان تصويره قبل التصديق بوجوده لا وليس مع من ادعى إمكانه إلا الكليات ، وكلاهما وجوده ذهني لا وجود له في الخارج ؛ وإلا فله وجود خارجي ، وهو قائم بنفسه له ذات يختص بها عن سائر الذوات ، موصوف بصفات الحمى الفعال لا يمكن إلحاقه بالكليات والمجردات التي هي خيالات ذهنية لا أمور خارجية ، وقد اعترف المتكلمون بأن وجود الكليات والمجردات إنما هو في الأذهان لا في الأعيان

(فصل) الجهمية الماطلة معترفون بوصفه تعالى بعلو القهر وعلو التدر ، وأن ذلك كمال لا نقص ، وأنه من لوازم ذاته ، فيقال : ما أثبت به هذين النوعين من العلو والوقية هو بعينه حجة خصومكم عليكم في إثبات علو الذات له سبحانه ، وما نقيم به علو الذات يلزمكم أن تنفوا به ذينك الوجهين من العلو ، فأحد الأمرين لازم لكم ولا بد ؛ إما أن تثبتوا له سبحانه العلو المطلق من كل وجه ذاتاً وقهراً ، وقدرأ ، وإما أن تنفوا ذلك كله ، فإنكم إنما نقيم علو ذاته سبحانه بناء على لزوم التجسيم ، وهو لازم فيما أثبتموه من وجهي العلو ، فإن الذات القاهرة لغيرها التي هي أعلى قدرأ من غيرها ، إن لم يعقل كونها غير جسم لزمكم التجسيم وإن عقل كونها غير جسم فكيف لا يعقل أن تكون الذات العالية على سائر الذوات غير جسم ؟ وكيف لزم التجسيم من هذا العلو ولم يلزم من ذلك العلو ؟

(فإن قلتم) لأن هذا العلو يستلزم تميز شيء عن شيء منه (قيل لكم) في الذهن أو في الخارج ؟ فإن قلتم : في الخارج ، كذبتم وأفرتم وأضحكتكم عليكم العفلاء ، وإن قلتم في الذهن ، فهو للالزام لكل من أثبت للعالم رباً خالقاً . ولا خلاص من ذلك إلا بإنكار وجوده رأساً .

يوضحه : أن الفلاسفة لما أوردوا عليكم هذه الحجة بعينها في نفي الصفات أجبت عنها بأن قلتم : واللفظ للرازي في نهايته ؛ فقال : قوله : يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الإلهية ؛ فتكون تلك الحقيقة ممكنة — قلنا إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سبب خارجي فلا يلزم احتياج تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها ، وإن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة فذلك مما يلزمه ؛ فإن الحال ؟ قال : وأيضاً فعندكم الإضافات صفات وجودية في الخارج ، فيلزمكم ما ألزمتونا

في الصفات في الصور المرتسمة في ذاته من المقولات . قال : وما يحقق فساد قول الفلاسفة إنهم قالوا : إن الله عالم بالكليات وقالوا : إن العلم بالشئ عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم ، وقالوا : إن صورة المعلومات موجودة في ذات الله ؛ حتى إن سينا قال : إن تلك الصفة إذا كانت غير داخلة في الذات كانت من لوازم الذات . ومن كان هذا مذهباً له ؛ كيف يمكن أن ينكر الصفات ؟ قال : وفي الجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة ، لأن الصفاتية يقولون : إن الصفات قائمة بالذات والفلاسفة يقولون : هذه الصفات صور عقلية عوارض متقومة بالذات ؛ والذي يسميه الصفاتية صفة يسميه الفلاسفة عارضاً ، والذي يسميه الصفاتية قياماً يسميه الفيلسوف قواماً ومتوماً ولا فرق إلا في العبارات ، وإلا فلا فرق في المعنى . هذا لفظه .

فيقول له مثبتو العلو : هلا قنعت منا بهذا الجواب بعينه حتى قلت يلزم من علوه أن يتميز منه شيء عن شيء ، ويلزم وقوع الكثرة في الحقيقة الإلهية ؛ وتكون قد وافقت السمع ونصوص الانبياء وكتب الله كلها وأدلة العقول والفطر الصحيحة وإجماع أهل السنة قاطبة ؟

(فصل) هذه الحجة العقلية القطعية وهي الاحتجاج بكون الرب قائماً بنفسه على كونه مبدئاً للعالم ؛ وذلك ملزوم . لكونه فوقه عالماً عليه بالذات ، لمبا كانت حجة صحيحة لا يمكن مدافعتها ؛ وكانت بما ناظر بها الكرامية أبا إسحاق الاسفراييني فرأوا إسحاق إلى كون الرب قائماً بنفسه بالمعنى المعقول ، وقال : لا نسلم انه قائم بنفسه إلا بمعنى أنه غني عن المحل ، لجعل قيامه بنفسه وصفاً عديماً لا ثبوتياً ، وهذا لازم لسائر المعطلة النفاة لجوابه ، ومن المعلوم أن كون الشيء قائماً بنفسه أبلغ من كونه قائماً بغيره ، وإذا كان قيام العرض بغيره يتمتع أن يكون عديماً ، بل وجودياً ، فقيام الشيء بنفسه أحق أن لا يكون أمراً عديماً بل وجودياً ، وإذا كان قيام المخلوق بنفسه صفة كمال وهو مقتدر الذات إلى غيره فقيام الغنى بذاته بنفسه أحق وأولى .

(فصل) القيام بالنفس صفة كمال ، فالقيام بنفسه أكل من لا يقوم بنفسه ، ومن كان غناه من لوازم ذاته فقيامه بنفسه من لوازم ذاته ؛ وهذه حقيقة قيوميته سبحانه وهو الحى القيوم ، والقيوم القائم بنفسه المقيم لغيره ، فمن أنكر قيامه بنفسه بالمعنى المعقول فقد أنكر قيوميته وأثبت له قياماً بالنفس يشاركه فيه العدم المحض ، بل جعل قيوميته أمراً عديماً لا وصفاً ثبوتياً ؛ وهي عدم الحاجة إلى المحل ؛ ومعلوم أن المحل لا يحتاج إلى محل .

وأيضاً فإنه يقال له : ما تعنى بعدم الحاجة إلى المحل ، أتعنى به الأمر المقول من قيام الشيء بنفسه الذى يفارق به العرض القائم بغيره ، أم تعنى به أمراً آخر ؟ فإن عنيت به الأول فهو المعنى المقول ، والدليل قائم والإلزام صحيح ؛ وإن عنيت به أمراً آخر ، فإما أن يكون وجودياً ؛ وإما أن يكون عديماً ، فإن كان عديماً ، والعدم لاشئ كما سمع ؛ فتعود قيوميته سبحانه إلى لاشئ ؟ وإن عنيت به أمراً وجودياً غير المعنى المقول الذى تعقله الخاصة والعامة فلا بد من بيانه لينظر فيه ، هل يستلزم المباشرة أم لا ؟

(فصل) كل من أقر بوجود رب العالم مدبر له ، لزمه الإقرار بمباشرة خلقه وعلوه عليهم ، وكل من أنكر مبادئه وعلوه لزمه إنكاره وتعظيمه ، فهاتان دعويا في جانب النفي والإثبات ؛ أما الدعوى الأولى فإنه أولاً أقر بالرب ؛ فإما أن يقر بأن له ذاتاً وماهية مخصوصة أو لا ؟ فإن لم يقر بذلك لم يقر بالرب ، فإن رباً لا ذات له ولا ماهية له هو والعدم سواء ، وإن أقر بأن له ذاتاً مخصوصة وماهية ، فإما أن يقر بشيئها أو يقول إنها غير معينة ؟ فإن قال : إنها غير معينة كانت خيالاً في ذهن لا في الخارج ، فإنه لا يوجد في الخارج إلا معين ، لا سيما وتلك الذات أولى من تعيين كل معين ، فإنه يستحيل وقوع الشركة فيها وأن يوجد لها نظير ، فتعين ذاته سبحانه واجب ، وإذا أقر بأنها معينة لأكلية ، والعالم المشهود معين لا كلى ، لزم قطعاً مبادئ أحد المتعينين الآخر ، فإنه إذا لم يباشره لم يعقل تميزه عنه وتعيينه .

فإن قيل : هو يتعين بكونه لا داخل فيه ولا خارجاً عنه ، قيل : هذا — والله — حقيقة قولكم ؛ وهو عين المحال ، وهو تصريح منكم بأنه لا ذات له ولا ماهية تخصه فإنه لو كان له ماهية يختص بها لكان تعيينها لماهيته وذاته المخصوصة . وأنتم إنما جعلتم تعيينه بأمر عدى محض ونفى صرف ، وهو كونه لا داخل العالم ولا خارجاً عنه ، وهذا التمييز لا يقتضى وجوده مما به يصح على العدم المحض ، وأيضاً فالعدم المحض لا يعين المتعين ، فإنه لاشئ وإنما يمينه ذاته المخصوصة وصفاته ، فلو لم قطعاً من إثبات ذاته تعين تلك الذات ؛ ومن تعيينها مباينتها للخلوقات ، ومن المباينة لعلو عليها لما تقدم من تقريره بوضوح مقتضى العقل والنقل والقطرة ، ولزم من صحة هذه الدعوى صحة الدعوى الثانية ، وهى أن من أمكن مباينته للعالم وعلوه عليه لزمه إمكان ربوبيته وكونه لها العالم .

(فصل) ثبت بالعقل إمكان رؤيته تعالى ، وبالشرح وقوعها في الآخرة ؛ فاتفق الشرع والعقل على إمكان الرؤية ووقوعها ، فإن الرؤية أمر وجودى لا يتعلق إلا بوجوده ، وما كان أكمل وجوداً كان أحق أن يُرى ، فالبارى سبحانه أحق أن يُرى من

كل ما سواه ، لأن وجوده أكمل من كل موجود سواه .

يوضحه : أن تعذر الرؤية إما لحفاء المرئ ، وإما لآفة وضعف في الرائي ؛ والرب سبحانه أظهر من كل موجود ، وإنما تعذرت رؤيته في الدنيا لضعف القوة الباصرة عن النظر إليه ، فإذا كان الرائي في دار البقاء كانت قوة البصر في غاية القوة لأنها دائمة ، فقويت على رؤيته تعالى ، وإذا جاز أن يرى ، بالرؤية المعقولة له عند جميع بني آدم ، عرهم وعجمهم ومزكهم وسائر طوائفهم ، أن يكون المرئ مقابلاً للرائي مواجهاً له باتناً عنه ، لا لتقل الأمام رؤية غير ذلك . وإذا كانت الرؤية مستلزمة لمواجهة الرائي ومباينة المرئ لزم ضرورة أن يكون مرئياً له من فوقه أو من تحته أو عن يمينه أو عن شماله أو خلفه أو أمامه ، وقد دل النقل الصريح على أنهم إنما يرونه سبحانه من فوقهم ، لا من تحتهم ، كما قال رسول الله (ص) : « بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ ضطلع لهم نور ، فرفعوا رؤسهم فإذا الجبار جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم ، وقال : يا أهل الجنة سلام عليكم - ثم قرأ (سلام قولاً من رب رحيم) ثم يتوارى عنهم ويبقى برحمة وبركته عليهم في ديارهم ، فلا يجتمع الإقرار بالرؤية وإنكار الفوقية والمباينة ، ولهذا فإن الجهمية المغول تنسكروا علوه على خلقه ورؤية المؤمنين له في الآخرة ؛ وعنايتهم بقرون بالرؤية وينسكرون العلو ، وقد حشك جمهور العقلاء من القائلين بأن الرؤية تحصل من غير مواجهة المرئ ومباينته ، وهذا رد لما هو مركز في الفطر والعقول .

قال المنسكرون : الإنسان يرى صورته في المرآة وليست صورته في جهة منها .

قال العقلاء : هذا هو التلبس ؛ فإنه إنما يرى خيال صورته ، وهو عرض منقطع في الجسم الصغيل ، وهو في جهة منها ؛ ولا يرى حقيقة صورته القائمة به ، والذين قالوا : يرى من غير مقابلة ولا مباينة قالوا : الصحيح الرؤية في الوجود ؛ وكل موجود يصح أن يرى ، فالزموا رؤية الأصوات والروائح والعلوم والإرادات والمعاني كلها وجواز أكلها وشربها وشمها ولمسها . فهذا منتهى عقولهم .

الوجه التاسع والأربعون : إن من ادعى معارضة الوحي بعقله لم يقدر الله حق قدره وقد ذم الله سبحانه وتعالى من لم يقدر الله حق قدره في ثلاثة مواضع من كتابه : أحدها قوله (وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) الثاني قوله تعالى (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له : إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب . ما قدروا الله حق قدره ، إن الله لقوى عزيز) الثالث قوله تعالى (وما قدروا الله حق

قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) فأخبر أنه لم يقدره حق قدره من أنكر إرساله الرسل، وإنزاله الكتب عليهم؛ فهذا حقيقة قول من قال: إنه لا يتكلم ولا ينزل منه إلى الأرض كلام. ومعلوم أن هذا إنكار لكل ربوبيته وحقيقته إلهيته وحكمته ورحمته ولم يقدره حق قدره من عبد إلهاً غيره، ولم يقدره حق قدره من جحد صفات كاله.

وقد وصف نفسه سبحانه بأنه العلي العظيم، لحقيقة قول النفاة المعطلة إنه ليس بعلی ولا عظيم، فإنهم يردون علوه وعظمته إلى مجرد أمر معنوي، كما يقال: الذهب أعلی وأعظم من الفضة، وقد صرحوا بذلك وقالوا: معناه على القدر عظيم القدر.

قال شيخنا: فيقال لهم: أتريدون أنه في نفسه على الذات عظيم القدر، وأن له في نفسه قدراً عظيماً، أم تريدون أن عظمته وقدره في النفوس فقط؟ فإن أردتم الأول، فهو الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة والعقل، وإذا كان في نفسه عظيم القدر، فهو في قلوب الخلق كذلك، فلا يحصى أحد ثناء عليه، بل هو كما أتى على نفسه؛ ولا يقدر أحد قدره ولا يعلم عظم قدره إلا هو، وتلك صفة يمتاز بها ويختص بها عن خلقه، كما قال الإنعام أحد، لما قالت الجهمية: إنه في المخلوقات، نحن نعم مخلوقات كثيرة ليس فيها من عظم الرب شيء، وإن أضفتم ذلك إلى مجرد تعظيم الملوأ له من غير أن يكون هناك صفات ثبوتية وقدر عظيم يختص به؛ فذلك اعتقاد لا حقيقة له؛ وصاحبه قد عظمه بأن اعتقد فيه عظمة لا حقيقة لها، وذلك اعتقاد بضاهي اعتقاد المشركين في آلهتهم، وإن قالوا: بل نريد معنى ثالثاً لا هذا ولا هذا، وهو أن له في نفسه قدراً يستحقه، لكنه قدر معنوي. قيل لهم: أتريدون أن له حقيقة عظيمة يختص بها عن غيره وصفات عظيمة يميز بها، وذاتاً عظيمة يمتاز بها عن الذوات وماهية أعظم من كل ماهية ونحو ذلك من المعاني المعقولة؟ فذلك أمر وجودي حقيقي؛ وإذا أضيف ذلك إلى الرب كان بحسب ما يليق به ولا يشركه فيه المخلوق؛ فهو في حق الخالق قدر يليق بعظمته وجلاله، وفي حق المخلوق قدر يناسبه. كما قال تعالى (قد جعل الله لكل شيء قدراً) فما من مخلوق إلا وقد جعل الله له قدراً يخصه، والقدر يكون علياً ويكون عيانياً، فالأول هو التقدير العلوي، وهو تقدير الشيء في العلم واللفظ والكتاب، كما يقدر العبد في نفسه ما يريد أن يقوله ويكتبه ويفعله فيجعل له قدراً. ومن هذا تقدير الله سبحانه وتعالى لمقادير الخلق في علمه وكتبه قبل تكوينها، ثم كونها على ذلك القدر الذي علمه وكتبه؛ والقدر الإلهي نوعان: أحدهما في العلم والكتابة، والثاني خلقها وبرها؛ وتصويرها بقدرته التي يخلق

بها الأشياء ، والخلق يتصنع الإبداع والتقدير جميعا ، والعباد لا يقدرون الخالق قدره والكفار منهم لا يتدرونه حق قدره ، ولهذا لم يذكر ذلك سبحانه إلا في حقهم كما قال تعالى (وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) وهذا إنما وصف به الذين لا يؤمنون بجميع كتبه المنزلة ، من المشركين واليهود وغيرهم ، وقال تعالى (زما قدروا الله حق قدره) ولم يقل وما قدروا الله قدره ؛ فإن حق قدره هو الحق الذي لقدره ؛ فهو حق عليهم لقدره سبحانه وتعالى ، لجحدوا ذلك الحق وأنكروه ؛ وما قاموا بذلك الحق معرفة ولا إقراراً ولا عبودية ، وذلك إنكار لبعض قدره من صفات كاله وأفعاله كوجودهم أنه يتكلم أو يعلم الجزئيات أو يقدر على إحداث فعل ، فشبهات منكروى الرسالة ترجع إلى ذلك .

فن أقر بما أرسل به رسله ، وأبه عالم متكلم بكتبه التي أنزلها عليهم ؛ قادر على الإرسال فقد قدره حق قدره من هذا الوجه ؛ وإن لم يقدره حق قدره مطلقاً .

ولما كان أهل العلم والإيمان قد قاموا في ذلك بحسب قدرتهم وطاقتهم التي أعانهم بها ، ووقفهم بها لمعرفة وعبادته وتعظيمه ، لم يتناولهم هذا الوصف ، فإن التعظيم له سبحانه بالمعرفة والعبادة ، ووصفه بما وصف به نفسه قد أسره عباده وأعانهم عليه ورضى منهم بما قدره من ذلك ؛ وإن كانوا لا يقدرونه حق قدره ، ولا يقدر أحد من العباد قدره ، فإنه إذا كانت السموات السبع في يده كالخردلة في يد أحدنا ؛ والأرضون السبع في يده الأخرى كذلك ، فكيف يقدره حق قدره من عبد معه غيره وجعل له نداء ، وأنكر صفاته وأفعاله ؟ بل كيف يقدره حق قدره من أنكر أن يكون له يدان ؛ فضلاً عن أن يقبض بهما شيئاً ؟ فلا يد عند المعطلة ولا قبض في الحقيقة ؛ وإنما ذلك مجاز .

وغد شرع تعالى لعباده ذكر هذين الاسمين : العلى العظيم ، في الركوع والسجود كما ثبت في الصحيح ؛ لما نزلت (فسبح باسم ربك العظيم) قال النبي (ص) ؛ اجعلوها في ركوعكم ، فلما نزلت (سبح اسم ربك الأعلى) قال ؛ اجعلوها في سجودكم ، فهو سبحانه كثيراً ما يقرن في وصفه بين هذين الاسمين ؛ كقوله (وهو العلى العظيم) وقوله (وهو العلى الكبير) وقوله (عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال) ثبت بذلك علوه على المخلوقات وعظمته ، والعلو رفعة ، والعظمة قدره ذاتاً ووصفاً .

الحسنون : إن هؤلاء المعارضين بين الوحد والعقل إنما يدلون بنفى التشبيه والتثليل ويجعلونه جنة لتطليلهم ، فأنكروا علوه وكلامه وتكليمه وغير ذلك مما أخبر الله به عن نفسه ، وأخبر به رسوله (ص) حتى آل ذلك ببعضهم إلى نفي ذاته وما هيته ؛ خشية .

التشبيهه ، وقالوا : هو وجود محض لا ماهية له . ونفى آخرون وجوده بالكلية خشية التشبيهه ، وقالوا : يلزم في الوجود ما يلزم مثبتى الصفات ؛ والكلام ؛ والعلو ؛ فنحن نسد الباب بالكلية .

فينبغى ان يعلم في هذا قاعدة عظيمة نافذة جدا وهى : إن نفي التشبيه والمثل والنظير ليس في نفسه صفة مدح ولا كمال ، ولا يمدح به المنفى عنه ذلك بمجرد ، فان العدم المحض الذى هو أحسن المعلومات وأتقصها ينفى عنه التشبيه ، والمثل ، والنظير ؛ ولا يكون ذلك كالا ولا مدحا إلا إذا تضمن كون من نفي عنه ذلك قد اختص من صفات الكمال بصفات باين بها غيره ؛ وخرج بها عن أن يكون له فيها نظير أو مثل ، فهو لتفرد به عن غيره صح ان ينفى عنه الشبه والمثيل ، ولا يقال إن لا سمع له ولا بصر ولا حياة ولا علم ولا كلام ولا فعل ؛ ليس له مثل ولا شبه ولا نظير ؛ إلا في باب الذم والعيب . هذا الذى فطر الناس عقولهم واستعمالهم في المدح والذم كما قيل :

ليس كمثل الفتى زهير • خلق يساويه في الفضائل

وقال الفرزدق :

فأما مثله في الناس إلا ملكا • أبو أمه حتى أخوه يقاربه

أى فأمثله في الناس حتى يقاربه إلا ملكا هو أخوه ؛ فعكس المعطلة المعنى فجعلوا (ليس كمثل شيء) حجة يترسون بها لنفى علو الله سبحانه على عرشه وتكليمه لرسله وإثبات صفات كاله .

ومما ينبغى ان يعلم ان كل سلب ونفى لا يتضمن إثباتا ؛ فان الله لا يوصف به لأنه عدم محض ونفى صرف لا يقتضى مدحا ولا كالا . ولهذا كان تسبيحه وتقديسه مستلزمين لعظمته ومتمتعين لصفاته كاله ؛ وإلا فالمدح بالعدم المحض كلام مدح . ولهذا كان عدم السنة والنوم مدحا وكالا في حقه لتضمنه أو استلزامه كمال حياته وقواميته ، ونفى اللغوب عنه كالا لاستلزامه كمال قدرته وقوته ؛ ونفى النسيان عنه كمال لتضمنه كمال علمه . وكذلك تنفى عزوب شيء عنه ونفى الصاحبة والولد كمال لتضمنه كمال غناه وتفرد به بالربوبية ، وان من في السماوات والأرض عبيد له ؛ وكذلك نفي الكفء والسمي والمثل عنه كمال لأنه مستلزم ثبوت جميع أوصاف الكمال له على أكل

الوجوه واستحالة مشارك له فيها .

فالذين يصفونه بالسلوب من الجهمية والفلاسفة لم يعرفوه من الوجه الذى عرفته به الرسل وعرفوه به إلى الخلق ؛ وهو الوجه الذى يحمد به ويعرف به عظمته وجلاله ، وإنما عرفوه من الوجه الذى يقودهم إلى تعطيل العلم والمعرفة والإيمان به لعدم اعتقادهم الحق . وحقيقة أمرهم أنهم لم يثبتوا لله عظمة إلا ما تخيلوه في نفوسهم من السلوب والنفي الذى لا عظمة فيه ولا مدح فضلا عن أن يكون كالآلة . بل ما أثبتوه مستلزم لنفي ذاته رأساً .

وأما الصفاتية الذين يؤمنون ببعض ويحدون بعضاً ؛ فإذا أثبتوا علماً ، وقدرة وإرادة ؛ وغيرها تضمن ذلك إثبات ذات تقوم بهذه الصفات ؛ وتميز بحقيقتها وماهيتها ؛ سواء سموه قدراً أو لم يسموه . فإن لم يثبتوا ذاتاً متميزة بحقيقتها وماهيتها كانوا قد أثبتوا صفات بلا ذات كما أثبت إخوانهم ذاتاً بغير صفات ؛ وأثبتوا أسماء بلا معان ؛ وذلك كله مخالف لصريح العقول . فلا بد من إثبات ذات محقة لها الأسماء الحسنى وإلا فأسماء فارغة لا معنى لها لا توصف بحسن فضلا عن كونها أحسن من غيرها ، يوضحه :

الوجه الحادى والخمسون : إن الله سبحانه قرن بين هذين الاسمين الدالين على علوه وعظمته في آخر آية الكرسي ؛ وفي سورة الشورى ؛ وفي سورة الرعد ؛ وفي سورة سبأ في قوله (ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق وهو العلى الكبير) ففي آية الكرسي ذكر الحياة التى هى أصل جميع الصفات ، وذكر معها قيوميته المقتضية لدوامه وبنائه ، وانقضاء الآفات جميعها عنه ؛ من النوم والسنة والأجز وغيرها . ثم ذكر كمال ملكه . ثم عقبه بذكر وحدانيته في ملكه وأنه لا يشفع عنده أحد إلا بأذنه . ثم ذكر سعة علمه وإحاطته . ثم عقبه بأنه لا سبيل للخلق إلى علم شيء من الأشياء إلا بإذن مشيئته لهم أن يعلموه . ثم ذكر سعة كرمه منبها به على سعة سبحانه وعظمته وعلوه . وذلك توطئة بين يدى علوه وعظمته . ثم أخبر عن كمال اقتداره وحفظه للعالم العلوى والسفلى ؛ من غير إكتراث ولا مشقة ولا تعب ، ثم ختم الآية بهذين الاسمين الجليلين الدالين على علو ذاته وعظمته في نفسه . وقال في سورة طه (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما) وقد

اختلف في مفسر الضمير في (به) ففيل هو الله سبحانه ، أى ولا يحيطون بالله علماً ، وقيل هو (ما بين أيديهم وما خلفهم) فعلى الثانى يرجع إلى المعلوم وهذا القول يستلزم الاول من غير عكس ، لأنهم إذا لم يحيطوا ببعض معلوماته المطلقة بهم ، فإن لا يحيطون علماً به سبحانه من باب اولى .

كذلك الضمير في قوله (ولا يحيطون بشيء من علمه) يجوز أن يرجع إلى الله . ويجوز أن يرجع إلى (ما بين أيديهم وما خلفهم) ولا يحيطون بشيء من علم ذلك إلا بما شاء . فعلى الاول يكون المصدر مضافاً إلى الفاعل ؛ وعلى الثانى يكون مضافاً إلى المفعول .

والمقصود أنه لو كان العلى العظيم إنما يريد به اتصافه بالعلم والتدرة والملك ؛ ومواضع ذلك كلان تكريراً ؛ فإن ذكر ذلك مفصلاً أبلغ من الدلالة عليه بما لا يفهم إلا بكلفة . وكذلك إذا قيل ان علوه وعظمته مجرد كونه أعظم من مخلوقاته وأفضل منها ، فـ هذا معضم عظيم لماتين الصفتين العظيمتين ، وهذا لا يابق ولا يحسن أن يذكر ويحبر به عنه إلا فى معرض الرد لمن ساوى بينه وبين غيره فى العبادة والتأله ؛ كقوله تعالى (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ، الله خير أما يشركون ؟) وقول يوسف الصديق (أدرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار ؟) فهذا السياق يقال فى مثله ؛ ان الله خير مما سواه ؛ وأما بعد أن يذكر مالك الكائنات ويقال مع ذلك إنه أفضل من مخلوقاته ، وأعظم من مصنوعات ؛ فهذا ينزه عنه كلامه ، وإنما يليق بهؤلاء الذين يجعلون لله مثل السوء فى كلامه ، ويجعلون ظاهره كفراً تارة ، وضلالة أخرى ؛ ونارة تجسيدا وتشبيها ويقولون فيه ما لا يرضى أحدنا أن يقوله فى كلامه .

فصل

فى ذكر حجة الجهمى على أنه سبحانه لا يرضى ؛ ولا يغضب ، ولا يجب ولا يسخط ، ولا يفرح ، والجواب عنها

احتج الجهمى على امتناع ذلك عليه بأن هذا انفعال وتأثير عن العبد والمخلوق لا يؤثر فى الخالق . فلو أغضبه أو فعل ما يفرح به لكان المحدث قد أثر فى القديم تلك الكيفيات وهذا محال . وهذه الشبهة من جنس شبههم التى تدهش السامع أول ما تطرق سمعه ، وتأخذ منه وتروعه ، كالسحر الذى يدهش الناظر أول ما يراه .

والجواب من وجوه (أحدها) أن الله تعالى بخلق كل شيء ، وربه فمليك ، وكل ما

في الكون من أعيان وأفعال وحوادث فهي بمشيئته وتكوينه ، فما شَاءَ كَانَ ؛ وما لم يشأَ لم يكن ، فصفته لا تخصيص فيه ما يوجه من الوجوه ؛ وكل ما يشاءه إنما يشاءه الحكمة لانتهاها محده رحمه ، فحكمة البالغة أوجبت كل ما في الكون من الأسباب والمسببات ، فهو سبحانه خالق الأسباب التي ترضيه ، وتغضبه ؛ وتستخطه ، وتفرحه ، والأشياء التي يحبها ويكرهها ، الله سبحانه خالق ذلك كله ، فخالق الضيف وأبخر أن يؤثر فيه ؛ بل هو الذي خلق ذلك كله على علمه ، فانه يحب هذا ويرضى هذا ؛ ويبغض هذا ويستخط هذا ؛ ويفرح بهذا . فما أثر فيه غيره بوجه من الوجوه .

(الثاني) ان التأثير لفظ فيه اشتباه واجمال ، أتريد به أن غيره لا يعطيه كمالاً لم يكن له ، فيوجد فيه حصة كان فاقدها ؟ فهذا معلوم بالضرورة . أم تريد ان غيره لا يستخطه ولا يغضبه ، ولا يفعل ما يفرح به أو يحبه أو يكرهه ونحو ذلك ؟ فهذا غير ممنوع وهو الأول المسئلة . وليس معك في نفيه إلا مجرد الدعوى بتسمية ذلك تأثيراً في الخسائق . وليس الشأن في الاسماء ؛ إنما الشأن في المعلن والخسائق . وقد قال تعالى : (ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه) وقال النبي ﷺ لا بى بكر في أهل الصفة ، لان كسبه اغضبهم لقد اغضبت ربك .

(الثالث) ان هذا يبطل بحبه لطاعة المؤمنين ، وبغضه لمعاوى المخالفين ، فهذا وهذا معلوم البطلان بالضرورة والعقل والفطر الإنسانية ، واتفق أهل الأديان كلهم ، بل هذا حقيقة دعوة الرسل بعد التوحيد .

(الرابع) ان هذا يشتت باجابه دعواتهم وسماع أصواتهم ؛ ورغبة أفعالهم وحركاتهم فان هذه كلها امور متعلقة بأفعالهم ، فما كان جوابك عنها (١) في محل الإلزام .
(الخامس) انه سبحانه إذا كان يحب امورا ، وتلك الامور محبوبة لها لوازم . يمنع وجودها بدونها ، كان وجود تلك الامور مستلزماً للوازمها التي لا توجد بدونها . مثاله محبته للعفو والمغفرة والتوبة ، فهذه المحبوبات تستلزم وجود ما يعفو عنه ويغفره ويتوب إليه العبد منه ، ووجود الملوم بدون لازمه محال ؛ فلا يمكن حصول محبوباته سبحانه من التوبة والعفو والمغفرة بدون الذي يتساب منه ويغفره ويعفو عنه . ولهذا قال النبي ﷺ لو لم تذنبوا لذهب الله بكم وجاء قوم يلذنبون فيستغفرون فيغفر لهم ، وهذا هو الذي وردت الاحاديث الصحيحة بالفروح به . وهذا المفروح به ممنوع وجوده قبل المذنب فضلاً من ان يكون ، فهذا المفروح به يجب تأخره قطعاً ، ومثل هذا ما روى ان آدم

(١) كذا بالأصل . والله سخط . (فهو جوابنا)

لما رأى بنيه ورأى تفاوتهم ؛ قال : يا رب ، علاصاويت بين عبادك ؟ قال : إلى أحب أن أشكر ، ومعلوم أن محبة الشكر على ما فضل به بعضهم على بعض ، ولا يحصل ذلك بالتسوية بينهم . فإن الجمع بين التسوية والتفضيل جمع بين التقيذين ؛ وذلك محال . الوجه الثاني والخمسون : أن هذه المعارضة بين العقل والفعل هي أصل كل فساد في العالم . وهي ضد دعوة الرسل من كل وجه . فانهم دعوا إلى تقديم الوحي على الآراء والعقول ، وصار خصمهم . إلى ضد ذلك . فأتباع الرسل قدموا الوحي على الرأي والمقول ؛ وأتباع إبليس . أو نائب من نوابه قدموا العقل على النقل .

قال محمد بن عبد الكريم الشيرازي ، في كتابه الملل والنحل : اعلم أن أول شبهة وقعت في الخلق شبهة إبليس ، ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص ، واختياره المهورى في معارضة الوحي ؛ واستكباره بالمادة التي خلق منها ، وهي النار على مادة آدم ، وهي الطين وتسميته . عن هذه الشبهة سبع شبهات صارت هي مذاهب بدعة وضلالة . وتلك الشبهات مسطورة في شرح الاناجيل الأربعة ومذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة . بعد الأسر بالسجود والامتناع منه ، قال : كما نقل عنه : إلى سلبت أن الباري إلهي وإله الخلق ظلم قادر . ولا يسأل عن قدرته ومشيتة ، وإذا أراد شيئا قال له (كن فيكون) هو حكيم ، إلا أنه يتوجه على مساق حكمت أسئلة سبعة (أولا) قد علم قبل خلق أي شيء . بعدد عن يحصل ، فلم يخلق أولا ؟ وما الحكمة في خلقه إياي ؟ (الثاني) إذ خلقني على مقتضى إرادته ومشيتة ، فلم يكلفني بمعرفته وطاعته ، وما الحكمة في التكليف بعد (١) ألا ينتفع بطاعته ولا يتضرر بمعصيته ؟ (الثالث) إذ خلقني وكلفني فالترحمه تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت ، فلم يكلفني بطاعة آدم والسجود له ، وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص . بعد أن لا يزيد ذلك في طاعتي ومعرفتي ؟ (الرابع) إذ خلقني وكلفني على الإطلاق ، وكلفني هذا التكليف على الخصوص ، فإذا لم أسجد لعني وأخرجني من الجنة ما الحكمة في ذلك بعد أن لم أرتكب قبيحا إلا قولي لا أسجد إلا لك ؟ (الخامس) إذ خلقني وكلفني مطلقا وخصوصا ولم أطع فلعتني وطردني ، فلم طرقني إلى آدم حتى دخلت الجنة ثانية وغررت به بوسوسى فأكل من العجوة المنسوبة عنها ، وأخرجني من الجنة معي ، وما الحكمة في ذلك ، بعد أن لو منعتني من دخول الجنة لاستراح مني وبقى حالدا في الجنة ؟ (السادس) إذ خلقني وكلفني عموما وخصوصا ولعنتي ثم طرقني إلى الجنة وكانت الخصومة بيني وبين آدم ، فلم سلطني على أولاده حتى

اراهم من حيث لا يرونى ، وتؤثر فيهم وسوسى ، ولا يؤثر في جولهم وقوتهم وقدرتهم . واستطاعهم ؛ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو خالفهم على الفطرة دون لمن يجتالهم عنها فيعيشوا طاهرين سامعين مطيعين . كان أخرى وألحق بالحكمة ؟ (السامع) سألت هذا كله ، خلقتى وكلفتى مطلقاً ومقيداً ، وحيث لم اطع لعننى وطردنى ، ومكنتى من دخول الجنة وطردنى وإذا عملت عملاً أخرجنى ، ثم سلطنى على بنى آدم ؛ فلم إذا استتمهاته أمهاتى فقلت (أنظرنى إلى يوم يبعثون) فقال (إنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم) وما الحكمة في ذلك ؟ بعد أن لو اهلكنى في الحال استراح الخلق منى ، وما بقى شرفى العالم ، أليس بقاء العالم على نظام الخير خير من امتزاجه بالشر ؟ قال فبهذه حججى على ما ادعيت فى كل مسألة .

قال شارح الانجيل : فأوحى الله تعالى إلى الملائكة : قولوا له : إنك فى مسألتك الأولى : إنى إلهك وإله الخلق غير صادق ولا مخلص ؛ إذ لو صدقت إنى رب العالمين ما احتكنت على بلىم ، فأنا الله الذى لا إله إلا أنا لا أسئل عما أفعل ، والخلق مسئولون قال : هذا مذكور فى التوراة والزبور مسطور فى الانجيل على الوجه الذى ذكرته . وكنت برهة من الزمان اتفكر وأقول : من المعلوم الذى لامرية فيه أن كل شبهة وقعت لبنى آدم قائما وقعت من اغتيال الشيطان . وسئلوسه ؛ ونشأت من شبهاته . وإذا كانت الشبهات مخصصة فى سبع عادت كبار البدع والاضلال إلى سبع ، ولا يجوز أن تعدوها شبهة أهل الزيغ والكفر ، وإن اختلفت العبارات وتباينت الطارق قائما بالنسبة إلى أنواع الضلالات كما يندر ترجع جهتها إلى إنكار الأمر بعد الاعتراف بالخلق ، وإلى الجنوح إلى الهوى والرأى فى مقابلة النص . والذين جادلوا هوداً ، ونوحاً ، وصالحاً ، وإبراهيم ، ولوطاً ؛ وشعبياً وموسى وعيسى ، ومحمداً صلوات الله وسلامه عليهم . كلهم نسجوا على منوال اللعين الأول فى إظهار شبهاتهم . وحاصلها يرجع إلى رفع التكليف عن انفسهم وجحد أصحاب التكليف والشرائع عن هذه الشبهة نشأ ؛ فإنه لا فرق بين قولهم (أبشر يهودنا) وبين قوله (أمسجد لمن خلقت طيناً) ومن هذا قوله تعالى (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسلنا) فبين أن المانع من الإيمان هو هذا المعنى كما قال المتقدم (ما منعك أن تسجد إذ أمرتك ؟ قال أنا خير منه) وقال الآخر من ذريته كما قال المتقدم (أم أنا خير من هذا الذى هو مهين ولا يكاد يبين) وكذلك لو تعقبنا أقوال المتأخرين منهم وجدناها مطابقة لأقوال المتقدمين (كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم .) (فما كانوا يؤمنوا بما كذبوا به من

قبل (فالعين الأول لما حكم العقل على من لا يحكم عليه العقل أجرى حكم الخالق في الخلق وحكم الخلق في الخالق ؛ والأول غلو ؛ والثاني تقصير . فثار من الشبهة الأولى مذهب الحلولية والتبناخية والمشبهة والغلاة من الرافضة من حيث غلوا في حق شخص من الأشخاص حتى وصفوه بأوصاف الجلال . وثار من الشبهة الثانية مذهب القدرية والجبرية والمجسمة حيث قصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين والمعتزلة مشبهة الأفعال ومشبهة الصفات وكل منهما أعور ، فإن من قال : يحسن منه ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا ، فقد شبه الخالق بالخلق ؛ ومن قال : يوصف الباري بما يوصف به الخلق أو يوصف الخلق بما يوصف به الباري ؛ فقد اعزل عن الحق . وشيخ القدرية طلب العلة في كل شيء وذلك الشيخ العين الأول ، إذ طلب العلة في الخلق أولاً ، والحكمة في التكليف ثانياً ؛ والمعاندة في تكليف السجود لآدم ثالثاً .

ثم ذكر الخوارج والمعتزلة والروافض وقال رأيت شبهاتهم كلها انفسأت من شبهات العين الأول . وإليه أشار التنزيل بقوله (ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين) وقال عليه السلام : لا تسلكن سبل الأمم قبلكم حذو القذة بالقذة والتعل بالنعل حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتهم .

فهذه القصة في المناظرة هي نفل أهل الكتاب ؛ ونحن لا نصدقها ولا نكذبها ، وكأنها والله أعلم مناظرة وضعت على لسان إبليس . وعلى كل حال فلا بد من الجواب عنها سواء صدرت عنه أو قيلت على لسانه فلا ريب أنها من كيد . وقد أخبر تعالى (إن كيد الشيطان كان ضعيفاً)

فهذه الأسئلة والشبهات من أضعف الأسئلة عند أهل العلم والإيمان وإن صعب موقعها عند من أمثل أصولاً فاسدة كانت سدأ بينه وبين ردها . وقد اختلفت طرق الناس في الاجوبة عنها . فقال المنجمون وزنادقة الطبائعين والفلاسفة : لا حقيقة لآدم ولإبليس ولا لقصة من ذلك ، بل لم يزل الوجود هكذا ولا يزال أنسلا بعد نسل وأمة بعد أمة وإنما ذلك أمثال مضروبة لانفعال القوى النفسانية الصالحة لهذا البشر ، وهذه القوى هي المسماة في الشرائع بالملائكة ؛ واستعصت القوى الغضبية والشهوانية : وهي الممتناة بالشياطين . فعبروا عن خضوع القوى الخيرية الفاضلة بالسجود ، وعبر عن إباء القوى الشريرة بالإباء والاستكبار وترك السجود . قالوا : والحكمة الإلهية اقتضت تركيب الإنسان على هذا الوجه ، واسكان هذه القوى فيه وإتياد بعضها له وإباء بعضها . فهذا شأن الإنسان . ولو كان على غير هذا التركيب لم يكن إنساناً قالوا : وهذا تندفع الإجابة كلها ، وإنها بمنزلة أن يقال : لم أخرج الإنسان إلى الأكل والشرب واللباس ؟

ولما أحوجها إليها ، فلم يجعله يبول ويشغوط ويمخط ؟ ولم يجعله يهرم ويمرض ويموت ؟ فإن هذه الأمور من لوازم النشأة الإنسانية . فهذه الطائفة رفعت القواعد من أصلها وأبطلت آدم وإبليس والملائكة ، وردت الأمر إلى مجرد قوى نفسانية وأمور معنوية .

وقالت الجبرية ، ومنكروا العلل والحكم : هذه الأسئلة إنما ترد على من يفعل لعله أو غرض أو لغاية . فأما من لا علة تفعله ولا غاية ولا غرض ، بل يفعل بلا سبب فأما مصدر مفعولاته محض مشيئته وغايتها مطابقتها لعله وإرادته ، فيحى فعله على وفق إرادته وعله . وعلى هذا فهذه الأسئلة فاسدة كلها . إذ مبناها على أصل واحد ، وهو تحليل أفعال من لا تعلل أفعاله ولا يوصف بحسن ولا قبح عقليين ، بل الحسن ما فعله أو ما يفعله فكله حسن (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) قالوا : والقبح والظلم هو تصرف الإنسان في غير ملكه ؛ فأما تصرف الملك الحق في ملكه من غير أن يكون تحت حجر حاجر أو أمر آمر أو نهي ناه ، فإنه لا يكون ظلاً ولا قبيحاً . فرفع هؤلاء الأسئلة من أصلها والتزموا لوازم هذا الأصل بأنه لا يجب على الله شيء ، ولا يحرم عليه شيء ؛ ولا يقيح منه يمكن .

وقالت القدرية : هذا لا يرد على أصولنا ؛ وإنما يرد على أصول الجبرية الفاتلين بأن الله تعالى خالق أفعال العباد ؛ وطاعتهم ومعاصيهم وإيمانهم وكفرهم ، وأنه قدر ذلك عليهم قبل أن يخلقهم وعله منهم وخلقهم له ، فخلق أهل الكفر للكفر ، وأهل الفسوق للفسوق ، وقدر ذلك عليهم وشاء منهم وخلقهم فيهم . فهذه الأسئلة واردة عليهم . وأما نحن فعندنا أن الله تعالى عرّضهم للطاعة والإيمان وأقدرهم عليه ومكنهم منه ورضيه لهم وأحبه ، ولكنهم اختاروا لأنفسهم الكفر والعصيان ، والله تعالى لم يكرهمهم على ذلك ولم يجباهم عليه ولا شاء منهم ولا كتب عليهم ولا قدره ولا خلقهم له ، ولا خلقه فيهم ، ولكنها أعمالهم لما هموا ملوك ، وشروهم لما فاعلون . فأما خلق إبليس لطاعته وعبادته ، ولم يخلق لمعصيته والكفر به . وصرح قدماء هذه الفرقة بأن الله سبحانه لم يكن يعلم من إبليس حين خلقه أنه يصدر منه ما صدر ، ولو علم ذلك منه لم يخلق . وأبى متأخروهم ذلك ، وقالوا : بل كان سبحانه عالماً به وخلقهم امتحاناً لعباده ليظهر الطيع له من العاصين ؛ والمؤمن من الكافر ؛ وليثيب عباده على محاداته ومعارفته ومعصيته أنفصل الثواب . قالوا : وهذا الحكمة اقتضت بقاءه حتى تنقضي الدنيا وأهلها ، قالوا : وأمره بالسجود ليطيبيه فيثيبه ، فاختار لنفسه المعصية والكفر من غير إكراه من الرب ولا إيجاب له إلى ذلك ؛ ولا حال بينه وبين السجود ؛ ولا سلطه على آدم وذريته قهراً ، وقد اعترف هذا الله بذلك حين

يقول (وما كان لي عليكم بن سلطان) وقال تعالى (وما كان له عليهم من سلطان). فاندفعت تلك الأسئلة. وظهر أنها ترد على أصول الجبرية لا على أصولنا .
وقالت الفرقة الناجية حزب الله ورسوله : كيف يقطع في الرد على عدو الله من قد شاركه في أصله. وفي بعض شعبه ، فإن عدو الله أصل ممارعة النص بالرأى ، فيرتب على تأصيله هذه الأسئلة وأسئلتها : فمن عارض النقل بالعقل فهو شريك من هذا الوجه فلا يتمكن من الرد التام عليه ، ولهذا لما شاركه زنادقة الفلاسفة والمذبحين والطباةيين في هذا الأصل انكروا وجوده ووجود آدم والملائكة ؛ فضلا عن قصة أمره بالسجود وإبائه وما ترتب عليه . ولما انكرت الجبرية الحكم والتعليل والأسباب مجزوا عن جواب أسئلته وسدوا على نفوسهم باب استماعها والجواب عنها ، وفتحوا باب مكابرة العقول الصحيحة في إنكار تحسين العقل وتقييمه ، وإنكار الأسباب والقوى والطبايع والحكم والغايات المحمودة التي لأجلها يفعل الرب ما يفعله ، وجوزوا عليه أن يفعل كل شيء وأن يأمر بجميع ما نهى عنه وينهى عن كل ما أمر به ، ولا فرق عندم ألبتة بين المأمور والمحذور والكل سواء في نفس الأمر ، ولكن هذا صار حسنا بأمره لأنه في نفسه وذاته حسن ؛ وهذا صار قبيحا بنيه لأنه في نفسه وذاته قبيح .

ولما أصلت القدرة إنكار عموم قدرة الرب سبحانه ومشيئته لجميع الكائنات ، وأخرجته أفعال عبده خيرها وشرها عن قدرته ومشيئته لحالته ، وأثبتت لله تعالى شريعة بقوله حكمت عليه بها واستحسن من ما لم يستحسن من أنفسها ، واستقبحت منه ما استقبحت من أنفسها وعارضت بين الأدلة السمعية الدالة على خلاف ما أصوه وبين العقل ؛ ثم راموا الرد على عدو الله فجوزوا عن الرد التام عليه ، وإنما يتمكن من الرد عليه كل الرد من تلقى أصوله عن مشكاة الوحي ونور النبوة ، ولم يؤصل أصلا برأيه .
فأول ذلك أنه علم أن هذه الأسئلة ليست من كلام الله الذي أنزله على موسى وعيسى عليهما السلام عن عبده كما أخبر عنه في القرآن بكثير من أقواله وأفعاله ، وإدخال بعض أهل الكتاب لها في تفسير التوراة والإنجيل كما نجد بالمسلمين من يدخل في تفسير القرآن كثيرا من الآحادين والآخبار والتخصص التي لا أصل لها . وإذا كان هذا في هذه الأمة التي هي أكل الأمم علوما وعقولا ، فما الظن بأهل الكتاب ؟

الوجه الثاني أن يقال لعدو الله : قد ناضت في أسئلتك ما اعترفت به غاية المناقضة ، وجعلت ما اسألت من التسليم والاعتراف مبطلا لجميع أسئلتك. متضمنا للجواب عنها قبل .

ذكر ما وذلك أنك قلت (رب بما أغويتني لأزين لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين
 لإعبادك منهم المخلصين) فاعترف بأنه ربك ومخالقك ومالكك ؛ وأنت مخلوق له مريب تحت
 أمره ونواهيهِ ، وإنما شأنك أن تتصرف في نفسك تصرف العبد المأمور المنهى المستعد لأوامر
 سيده ونواهيهِ . وهذه هي الغاية التي خلقت لها ، وهي غاية الخلق وكال سعادتهم . وهذا
 الاعتراف منك بربوبيته وقدرته وهزته يتضمن إقرارك بكال عليه وحكمته وغضاه ؛ وأنه
 في كل ما أمر عليم حكيم لم يأمر عبده لحاجة منه إلى ما أمر به عبده ، ولا نهاء عبدا عليه
 بما نهاء بل أمره رحمة منه به واحسانا إليه بما فيه صلاحه في معاشه ومعاذه وما لا صلاح
 له إلا به ونهاء عما في ارتكابه فساد في معاشه ومعاذه . فكانت نعمته عليه بأمره ونهيهِ
 أعظم من نعمته عليه بما كلفه ومشربه ولباسه وصحة بدنه بما لا نسيبة بينهما ، كما قال
 سبحانه ؛ في آخر فصل مع الآبوين (يا بني آدم قد أنزلنا عليك لباساً يوارى سوءاتكم
 وريشاً ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون) فأخبر سبحانه أن
 لباس التقوى وزينتها خير من المال والريش والجمال الظاهر .

قَالَ تعالى خلق عباده وجعل ظواهرهم بأحسن تقويم ؛ وجعل بواطنهم بهدائشهم إلى
 الصراط المستقيم . ولهذا كانت صورتك قبل معصية ربك من أحسن الصور ، وأنت مع
 ملائكتك الأكبرين فلما وقع ما وقع جعل صورتك وشعاع منظرِكَ مثلاً يضرب لكل
 قبيح كما قال تعالى (طلعها كأنه رؤوس الشياطين) فلهذا أول نقدة تجعلها من معصيته ولا
 ريب أنك تعلم أنه أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وأغنى الأغنياء وأرحم الراحمين ، وأنه
 لم يأمر العباد إلا بما فعله خير لهم وأصلح وأنفع وأحسن تأويلاً وأعظم عائدة من تركه
 كما أنه لم يرزقهم إلا ما تناولوه أنفع لهم من تركه . فأمرهم بما أمرهم لمصلحة عائدة عليهم ،
 كما رزقهم الطعام والشراب وغيرهما من النعم ، فالسعداء استعملوا أمره وشرعه لحفظ
 صحة قلوبهم وكمالها وصلاحها بمنزلة استعمالهم رزقه لحفظ صحة أجسامهم وصلاحها ،
 وتيقنوا أنه لا بقاء للبدن ولا صحة ولا صلاح إلا بتناول غذائه الذي جعل له ، فكذلك
 لا صلاح للقلب والروح ولا فلاح ولا نعيم إلا بتناول غذائه الذي جعل له .

هذا وإن أقيمت إلى طائفة من الناس أنه لا مصلحة للكافرين فيما أمروا به ونهوا عنه
 ولا منفعة لهم فيه ولا خير ، ولا فرق في نفس الامر بين فعل هذا وترك هذا ، ولكن
 أمروا ونهوا لمجرد الامتحان والاختبار ولا فرق ، فلم يؤمررا بحسن ولم ينهوا عن قبيح ؛
 بل ليس في نفس الامر لا بحسن ولا قبيح . ومن عجيب أمرِكَ وأمرهم أنك أوحيست
 إليهم هذا فردوا به عليك لجلوه جواب استئلتك فدفعوها كلها ؛ وقالوا : إنما توجه هذه

الاستئالة في حق من يفعل لعله أو غرض ؛ وأما من فعله برىء من العلل والأغراض فلا يتوجه عليه سؤال واحد من هذه الاستئلة ؛ فإن كانت هذه القاعدة حقاً فقد اندفعت استئلتك كلها ، وإن كانت باطلاً والحق في خلافها فقد بطلت استئلتك أيضاً كما تقدم ؛ يوضحه .

الوجه الثالث : أن نقول لعدو الله : إما أن تسلم حكم الله في خلقه وأمره ، وإما أن تجعله وتفسره ، فإن سلمتها وأنه سبحانه حكيم في خلقك حكيم في أمرك بالسجود ، بطلت الاستئلة وكنت معترفاً بأنك أردتها على من تبهر حكمته العقول ، فبتسليمك هذه الحكمة التي لا سبيل للخلقين إلى المشاركة فيها يعود على استئلتك الفاسدة بالنقض ، وإن رجعت عن الإقرار له بالحكمة ، وقلت لا يفعل الحكمة البتة بل (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) فما وجه إيراد هذه الاستئلة على من لم يفعل الحكمة ؟ فقد أوردت الاستئلة على من لا يسأل عما يفعل ، وطعنت في حكمة من كل أفعاله حكمة ومصلحة وعدل وخير بمقولك الفاسد .

الوجه الرابع : إن الله فطر عباده حتى الحيوان على استحسان وضع الشيء في موضعه والاتباع به في رفته وحصوله على الوجه المطلوب منه ، وعلى استنباح ضد ذلك وخلافه وأن الأول دال على كمال فاعله وحله وقدرته ، وضده دال على نقصه ، وهذه فطرة لا يمكنهم الخروج عن موجبها ، فهو سبحانه يضع الأشياء في مواضعها التي لا يليق بها سواها ، ويخصها من الصفات والأشكال والهيئات والمقادير بما هو أنسب لها من غيره ؛ وأبرزها في أوقاتها المناسبة لها ، ومن له نظر صحيح وأعطى التأمل حقّه شهد بذلك فيما رآه وحله ، واستدل بما شاهده على ما خفى عنه ، وقد ندب سبحانه عباده إلى ذلك فقال وفي أنفسكم أفلا تبصرون)

ومن نظر في هذا العالم وتأمله حق التأمل وجده كالبيت المبنى المدغية جميع ستاده ، فالسما مرفوعة كالسقف ، والأرض ممدودة كاللبساط ، والنجوم منضودة كالمصابيح ؛ والمناخ مخزونة كالخزائر ، كل شيء منها لأمر يصلح له ، والإنسان المخول فيه وضروب النبات مهيئات لمآربه ؛ وصنوف الحيوان مصرفة في مصالحه ، فمنها ما هو للدر والفعل والغذاء فقط . ومنها ما هو للركوب والحركة فقط . ومنها ما هو للجمال والزينة ، ومنها ما يجمع ذلك كله كالإبل ؛ وجعل أجوافها خزائن لما هو شراب وغذاء ودواء وشفاء ؛ ففيها هبرة للمناظرين وآيات للتوسمين ، وفي الطهر واختلاف أنواعها وأشكالها وألوانها ومقاديرها ومنافعها وأصواتها صفات وقابضات ، وغايات ورائحات ؛ ومقتيات

وظائفها ، أعظم عبء ودلالة على حكمة الخلاق العليم . وكل ما أخذه الناس وأدركوه بالأفكار الطويلة والتجارب المتعددة من أصناف الآلات والمصانع وغيرها إذا فكر فيها المتفكر وجدها مشتقة من الحلقة ، ومستنبطة من الصنع الإلهي .

مثال ذلك أن القبان مستنبط من خلفة البعير ؛ فإنهم لما رأوه ينمض بحمله وينوء به ويمد عنقه وبوازن حمله برأسه استنبطوا القبان من ذلك ، وجعلوا طول حديدته في مقابلة طول العنق ، وروان القبان في مقابلة رأس البعير فتم لهم ما استنبطوه ، وكذلك استنبطوا بناء الأقيية من ظهره ، فإنهم وجدوه يحمل ما لا يحمل غيره فتأملوا ظهره فإذا هو كالقبو ، فعلموا أن القبو يحمل ما لا يحمل السطح ، وكذلك ما استنبطه الخذاق لكل من كل بصره أن يديم النظر إلى إيجانة^(١) خضراء مملوءة ماء استنبطاً من حكمة الخلاق العليم في لون السماء ، فإن لونها أشد الألوان موافقة للبصر ؛ لجعل أديمها بهذا اللون يمسك الأبصار ولا ينكأ^(٢) فيها بطول مباشرته لها ، وإذا فكرت في طلوع الشمس وغروبها لإقامة دوائ الليل والنهار ، ولولا طلوعها لبطل أمر هذا العالم ، فكيف في طلوعها من الحكم والمصالح ، وكيف يكون حال الحيوان لو أمسكت عنه وجعل الليل عليه سمرماً والدنيا مظلة عليه ؟ فبأي نور كانوا يتصرفون ؟ وكيف كانت تنضج ثمارهم ، وتكمل أفواتهم وتعدل صورهم ؛ فالحكم في طلوعها أعظم من أن تحفى أو تحصى ؛ ولكن تأمل الحكمة في غروبها ؛ فلو لا غروبها لم يكن للحيوان هدوء ولا قرار مع شدة حاجتهم إلى الهدوء والراحة ، وأيضاً لو دامت على الأرض لاشتد حرها بدرام طلوعها عليها ، فاحترق كل ما عليها من حيوان ونبات ، فافتضت حكمة الخلاق العليم والوزير الحكيم أن جعلها تطلع عليهم في وقت دون وقت بمنزلة سراج يرفع لأهل الدار ملياً ليقضوا مأربهم ثم يغيب عنهم مثل ذلك ليقروا ويهدوا ، وصار ضياء النهار وحرارته . وظلام الليل وبرده على تضادهما وما فيها من مظاهر متعاونين على ما فيه صلاح العالم وقوامه .

ثم اقتضت حكمته أن جعل للشمس ارتفاعاً وانحطاطاً لإقامة هذه الفصول الأربعة من السنة وما فيها من قيام الحيوان والنبات ، ففي زمن الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات ؛ فيتولد فيها مواد النار ويغفل الهواء بسبب البرد فيصير مادة للسحاب ، فيرسل العزيز الحكيم الريح المثيرة فتشره قرعاً^(٣) ثم يرسل عليه المؤلفة فتؤلف بينه حتى

(١) الإيجانة بكسر الهمزة وشد الجيم إناه تفصل فيه الثياب .

(٢) نكأ العدو وفي العدو قتلهم

(٣) القرعة السحابة الخفيفة البيضاء .

يصير طبقاً واحداً ، ثم يرسل عليه الريح اللافحة التي فيها مادة الماء فتلقفه كما يلقع الذكر الأنثى فيحمل الماء من وقته ، فإذا كان بروز الحمل وانفصاله أرسل عليه الريح الدارية فتدروه وتفرقه في الهواء لتلايق صبة واحدة فيهلك ما على الأرض وما أصابه وبقل الانتفاع به ؛ فإذا أمتى ما أمر بسقيه وفرغه حاجتهم منه أرسل عليه الرياح السافقة فتسوقه وتزجيه إلى قوم آخرين ؛ وأرض أخرى محتاجة إليه ، فإذا جاء الربيع تحركت الطبائع وظهرت المواد الكامنة في الشتاء فخرج النبات ، وأخذت الأرض زخرفها وازينت وأنبتت من كل زوج كريم ، فإذا جاء الصيف سخن الهواء وتحملت فضلات الابدان ، فإذا جاء الخريف كسر ذلك السموم والحرور ، وبرد الهواء واعتدل وأخذت الأرض والشجر في الراحة والجحوم والاستعداد للحمل الآخر .

واقترضت حكمته سبحانه أن أنزل الشمس والقمر في البروج وقدر لها المنازل ليعلم العباد عدد السنين والحساب من الشهور والأعوام ؛ فتم بذلك مصالحهم ، وتعلم بذلك آجال معاملاتهم ومواقيع حجبهم وعباداتهم ومدد أعمارهم ، وغير ذلك من مصالح حسابهم ؛ فالزم مقدار الحركة ألا ترى أن السنة الشمسية مسير الشمس من الحمل إلى الحمل واليوم مقدار مسيرها من المشرق إلى المغرب ، وتحركة الشمس والقمر ليكال الزمان من يوم خلقا إلى أن يجمع الله بينهما ويمرلها عن سلطانها ، ويرى عابديهما أنهم عبيدوا الباطل من دونه ، قال تعالى (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون) وقال تعالى (وجعلنا الليل والنهار آيتين فحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبينوا فضلا من ربكم وتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا)

واقترضت حكمته سبحانه في تدبيره أن قاوت بين مقادير الليل والنهار ولم يجعلها دائما على حد سواء ولا أطول مما عليه وأقصر ؛ بل جاء استواءهما وأخذ أحدهما من الآخر على وفق الحكمة ؛ حتى أن المكان الذي يقصر أحدهما فيه جداً لا يسكن فيه حيوان ونبات ، كالمكان الذي لا تطلع عليه شمس أو لا تقرب عنه ، فلو كان النهار مقدار مئة ساعة أو أكثر أو كان الليل كذلك لتمطلت المصالح التي نظمها الله بهذا المقدار في الليل والنهار .

ثم تأمل الحكمة في إنارة القمر والكواكب في ظلة الليل ، فإنه مع الحاجة إلى الظلة لهدوء الحيوان وبرد الهواء لم تقتض المصلحة أن يكون الليل ظلة داخية لاضياء

فيها ، فلا يمكن فيها شيء من العمل ، وربما احتاج الناس إلى العمل بالليل لضيق الوقت عليهم في النهار ولإفراط الحر فيه ، فاحتاجوا إلى العمل في الليل في نور القمر من حرث الأرض وقطع الزرع وغير ذلك ؛ لجعل ضوء القمر في الليل معونة للناس على هذه الأعمال وجعل في الكواكب جزءاً يسيراً من النور ليسد مسد القمر إذا لم يكن ، وجعلت زينة السماء ومعالم يهتدى بها في ظلمات البر والبحر ، ودلالات واضحات على الخلق العليم ، وغير ذلك من الحكم التي بها انتظام هذا العالم ، وجعلت الشمس على حالة واحدة لا تقبل الزيادة والنقصان لئلا تتعطل الحكم المقصودة منها ؛ وجعل القمر يقبل الزيادة والنقصان لئلا تتعطل الحكم المقصودة من جملة كذلك ، وإن كان في نوره من التبريد والتصلب ما يقابل ما في ضوء الشمس من التسخين والتحليل ؛ فتنضم المصلحة وتم الحكمة من هذا في هذا التسخين والتبريد .

ثم تأمل اللطف والحكمة الإلهية في جعل الكواكب السيارات ومنازلها تظهر في بعض السنة وتختبئ في بعضها ، لأنها لو ظهرت دائماً أو اختفت دائماً لفاتت الحكمة المطلوبة منها ، كما اقتضت الحكمة أن يظهر بعضها ويختبئ بعضها ، فلا تظهر كلها دفعة واحدة ، ولا تختبئ دفعة واحدة ، بل يتوب ظاهرها عن خفيها في الدلالة ، وجعل بعضها ظاهراً لا يختبئ أصلاً بمنزلة الأعلام المنصوبة التي يهتدى بها الناس في الطرق المجهولة في البر والبحر ، فهم ينظرون إليها متى أرادوا ويهتدون بها حيث شاءوا .

ثم تأمل حال النجوم واختلاف مسيرها ، ففرقة منها لا تريم مراكزها من الفلك ولا تسير إلا بجمعة كالجيش الواحد ، وفرقة منها مطلقة تنتقل في البروج وتتفرق في مسيرها ، وكل واحد منها يسير مسيرين مختلفين . أحدهما عام مع الفلك نحو المغرب ؛ والآخر عاص لنفسه نحو المشرق . وذلك من أعظم الدلالات على الفاعل المختار العليم الحكيم وعلى كمال علمه وحكمته .

وتأمل كيف صار هذا الفلك بشمسهِ وقمرهِ ونجومهِ وبروجه يدور على هذا العالم هذا الدوران العظيم السريع المستمر بتقدير محكم لا يزيد ولا ينقص ولا يتخلل نظامه ، بل هو تقدير العزيز العليم ، كما أشار تعالى إلى أن ذلك التقدير صادر عن كمال عزته وعلمه ، قال تعالى (فائق الإصباح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً ذلك تقدير العزيز العليم)

وتأمل الحكمة في تعاقب الحر والبرد على هذا العالم وتماورهما عليهما في الزيادة والنقصان والاعتدال ، وما فيهما من المصالح والحكم للأبدان والشجر والحيوان

والنبات ولولا تماقهما لفسدت الأبدان والأشجار وانتكست .

ثم أأمل دخول أحدهما على الآخر بهذا التدرج والترسل ؛ فإنك ترى أحدهما ينقص شيئاً بعد شيء ، والآخر يزيد مثل ذلك ، حتى ينتهي كل واحد منهما في الزيادة والنقصان ولو دخل أحدهما على الآخر فجأة لأضر ذلك بالأبدان وأسقمها ، كما لو خرج الرجل من مكان شديد الحر إلى مكان مفرط في البرد وهلة ، فإن ذلك يضر به جداً ؛ ولولا الحر لما نضجت هذه الثمار المرة العفصة العاسية ؛ ولا كانت تلين وتطيب وتحسن وتصلح لأن يتفكك بها الناس رطبة وبأيسة .

وتأمل الحكمة في خلق النار على ما هي عليه ، فإنها لو كانت ظاهرة كالسواء والهواء لكانت عمرة للعالم وما فيه ، ولو كانت كامنة لا سبيل إلى ظهورها لغابت المصلحة المطلوبة منها ، فاقضت الحكمة أن جعلت كامنة قابلة للظهور عند الحاجة إليها ولإبلاغها عند الاستغناء عنها ، فجعلت مخزونة في محالها تخرج عند الحاجة وتمسك بالمادة من الخطب وغيره ما احتيج إلى بقائها ؛ ثم تخبأ إذا استغنى عنها ، وخلقه على وضع وتقدير اجتماع فيه الانتفاع بها والسلامة من ضررها . قال الله تعالى (أفرأيت النار التي تورون أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون ؛ نحن جعلناها تذكرة ومتاعاً للمقوين)

الوجه الرابع : إن الرب سبحانه له الكمال المطلق الذي يستحق عليه الحمد سبحانه ؛ لا يصدر منه إلا ما يحمد عليه ، وحمد الله على نوعين ؛ حمداً يستحقه لذاته وصفاته وأسمائه الحسنى ، وحمداً يستحقه على أفعاله التي صادرها على الحكمة والمصلحة والعدل والإحسان والرحمة ، فإذا كان محموداً على أفعاله كلها لم يكن فيها منافع للحكمة ، إذ لو كان فيها ما هو كذلك لم يكن محموداً عليه ، وهو سبحانه له الملك وله الحمد ، له الحمد شامل لما شمله ملكه ؛ ولا يخرج شيء عن حمده ، كما لا يخرج شيء عن ملكه . يوضحه :

الوجه الخامس : إن أدلة حكيمته وحمده ، وأدلة ملكه وقدرته متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر ، وكل ما دل على عموم قدرته ومشيئته وملكه وتصرفه المطلق ، فهو دال على عموم حمده وحكيمته ؛ إذ إثبات قدرة وملك بلا حكمة ولا حمد ليس كالا ، وكل ما دل على عموم حكيمته وحمده فهو دال على ملكه وقدرته ، فإن الحمد والحكمة إن لم يستلزما كمال القدرة لم يكن فيهما كمال مطلق ، وهذا برهان قطعى .

ثم يقال : إن جاز القدح في حكيمته وحمده جاز القدح في ملكه وربوبيته . بل هو عين القدح في الملك والربوبية ، كما أن القدح في ملكه وربوبيته قدح في حمده وحكيمته . وهذا ظاهر جداً . وهذا شأن كل مثلاًن حين لا ينفك أحدهما عن الآخر .

الوجه السادس : إن هذه الأسئلة لا يتوجه إيرادها على العلم ولا على القدرة ؛ غاية ما تورد على العدل والحكمة ؛ وأنها كيف تجماع عدله وحكمته ، فنقول : قد اتفق أهل الأرض والسماوات على أن الله تعالى عدل لا يظلم أحداً ، حتى أجدهم المشركون الجاحدين لصفات كماله ، فإنهم مقرون له بالعدل ومنزهون له عن الظلم ، حتى إنهم ليدخلون النار وهم معترفون بعدله كما قال تعالى (فاعترفوا بذنبهم) وقال تعالى (يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا ؟ قالوا بلى شهدنا على أنفسنا ، وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين) فهو سبحانه قد حرم الظلم على نفسه ، وأخبر أنه لا يهلك القرى بظلم وأهلها غافلون : فلا يصح إيراد هذه الأسئلة مع اعترافهم بعدله . يوضحه :

الوجه السابع : إن طرق الناس اختلفت في حقيقة الظلم الذي ينزه عنه الرب سبحانه وتعالى ، فقالت الجبرية هو المحال الممتنع لذاته . كالجمع بين الضدين ، وكون الشيء موجوداً معدوماً ؛ قالوا : لأن الظلم إما التصرف في ملك الغير بغير إذنه ، وإما مخالفة الأمر ، وكلاهما في حق الله تعالى محال ، فإن الله مالك كل شيء ، وليس فوقه أمر نجيب طاعته ، قالوا : وأما تصور وجوده وقدر وجوده فهو عدل كائن ما كان . وهذا قول جهم ومن اتبعه ؛ وهو قول كثير من الفقهاء أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم من المتكلمين وقالت القدرية : الظلم إضرار غير مستحق ، أو عقوبة العبد على ما ليس من فعله ، أو عقوبة على ما هو مفعول منه ونحو ذلك . قالوا فلو كان سبحانه عالماً لأفعال العبيد مريداً لها قد شاءها وقدرها عليهم ؛ ثم عاقبهم عليها كان ظالماً ، ولا يمكن إثبات كونه سبحانه عدلاً لا يظلم إلا بالقول بأنه لم يرد وجود الكفر والفسوق والعصيان ، ولا شاءها ، بل العباد فعلوا ذلك بغير مشيئته وإرادته ، كما فعلوه بغير إذنه وأمره ، وهو سبحانه لم يخلق شيئاً من أفعال العباد لآخرها ولا شرها ؛ بل هم أحدثوا أعمالهم بأنفسهم ولذلك استحقوا العقوبة عليها ، فإذا عاقبهم لم يكن ظالماً لهم ، وعندهم أنه يكون ما لا يشاء ويشاء ما لا يكون ؛ فإن المشيئة عندهم بمعنى الأمر ؛ وهاتان الطائفتان متقابلتان غاية التقابل ، وكل منهما تنتم الأخرى ، وقد تكفرا وتسميها قدريه .

وقال أهل السنة والحديث ومن وافقهم : الظلم وضع الشيء في غير موضعه وهو سبحانه حكم عدل ، لا يضع الشيء إلا في موضعه الذي يناسبه ويتقضى به العدل والحكمة والمصلحة وهو سبحانه لا يفرق بين متماثلين ولا يساوي بين مختلفين ، ولا يعاقب إلا من يستحق العقوبة ، ويضعها موضعها لما في ذلك من الحكمة ، ولا يعاقب أهل البر والعتقوى ؛ وهذا

قول أهل اللغة قاطبة ، وتفسير الظلم بذينك التفسيرين اصطلاح حادث ووضع جديد .
قال ابن الأنباري : الظلم وضع الشيء في غير موضعه ، يقال ظلم الرجل سقاه إذا
سقى منه قبل أن يخرج منه زبد . وقال الشاعر :

صاحب صدق لم ينلني شكاية ظلمت وفي ظلمي له عاصداً أجر

أراد بالصاحب : وطب اللابن ، وظلمه إياه أن يستقيه قبل أن يخرج زبد ، قال
والعرب تقول : هو أظلم من حية ؛ لأنها تأتي الحفر الذي لم تحفره فتسكنه ؛ ويقال : قد
ظلم المساء الوادي ، إذا وصل منه إلى مكان لم يكن يصل إليه فيما مضى ، وقال الحسن بن
مسمود والفراء : أصل الظلم وضع الشيء في غير موضعه ، قال ومنه قولهم من أشبه إياه
فا ظلم ؛ وقوله من استرعى الذئب فقد ظلم ؛ يعنون من أشبه إياه لما وضع لشبهه في غير
موضعه ، وهذا القول هو الصواب المعروف في لغة العرب والقرآن والسنة ، وإنما تحمل
ألفاظهما على لغة القوم لا على الاصطلاحات الحادثة ، فإن هذا أصل كل فساد وتحريف
وبدعة . وهذا شأن أهل البدع دائماً يصطلحون على مبان يضنون لها ألفاظاً من ألفاظ
العرب ثم يحملون ألفاظ القرآن والسنة على تلك الاصطلاحات الحادثة .

فأما الجبرية فعندهم لا حقيقة للظلم الذي نزه الرب نفسه عنه البتة ؛ بل هو المحال
لذاته الذي لا يتصور وجوده . وكل يمكن عندهم فليس بظلم حتى أنه لو عذب رسوله وأبيه
وأولياءه أهد الآدين ، وأبطل جميع حسناتهم وحملهم أوزار غيرهم وعاقبهم عليها ، وأثاب
أولئك على طاعات غيرهم وحرّم ثوابها فأعطا ، لكان ذلك عدلاً محضاً ، فإن الظلم من
الأمور الممتنعة لذاتها في حقه وهو غير مقدور له ، بل هو كقلب المحدث قديماً والتقديم
محدثاً . واحتج هؤلاء بأن الظلم التصرف في غير الملك أو مخالفة الأمر . قالوا : ويدل
على هذا الحديث الذي رواه الإمام أحمد في مسنده عن عبد الله بن مسعود قال : قال
رسول الله ﷺ : ما أصاب المبدع قط ثم ولا حزن فقال : اللهم إني عبدك ابن عبدك
ابن أمك ، ناصيتك بيدك ، ماض في حكمك عدل في قضاؤك ؛ أسألك بكل اسم هو لك
سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم
الغيب عندك أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي
وغنى إلا أذهب الله همي وغمّي ، وأبدله مكانه فرحاً ، قالوا : يا رسول الله أفلا تتعلمين ؟
قال بل ، ينبغي لمن سمعن أن يتعلمين ، فأخبر أن جميع أفضيتي في عبده عدل منه ، وهذا
يعم قضاء المصائب وقضاء المعائب وقضاء العقوبات هل الجرائم ، ولهذا قال العارفون
بالله دكل نعمة منه فضيل ؛ وكل نقمة منه عدل .

قال إياس بن معاوية : ما ناظرت بعقل كلة إلا القدرية ، قلت لهم : ما الظلم ؟ قالوا : أن تأخذ ما ليس لك . قلت فله كل شيء .

وقال عمران بن حصين لأبي الأسود الدؤلي : رأيت ما يكدرح الناس اليوم ويعملون فيه ؛ أشياء قضى عليهم ، ونص من قدر قد سبق ، أو فيما يستقبلون فيما آتاهم به نبيهم فأخذت عليهم به الحجة ؟ قال : فبلا يكون ذلك ظلماً ؟ قال ففرغت من ذلك فزعا شديداً ، وقلت إنه ليس شيء إلا وهو خلق الله وملك يده ، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون ؛ فقال سدك الله ، إني واقف ما سئلتك إلا لأحرز عقلك ، قالوا ويكني في هذا قوله تعالى (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) وقالوا ونحن نرى في الشاهد أن السيد إذا أمكن عبده من الفساد وأنواع القبايح والشرور وسفك بعضهم دم بعض ؛ وأخذ بعضهم أموال بعض وهو قادر على منعهم وكفهم عن ذلك فلم يفعل ، بل خلى بينهم وبين ذلك ومكنهم منه وأعانهم عليه ، وأعطاهم أسبابه ثم عاقبهم على ذلك كان ظالماً لهم ، والله تعالى قد فعل ذلك بعبده وهو أعدل العادلين وليس بظلام للعبيد ؛ فقلنا أن الظلم المنزه عنه هو المحال بذاته وأنه غير مقدور .

وأصحاب هذا القول إنما زهوا الله عن المستحيل لذاته الذي لا يتصور وجوده ، ومعلوم أن هذا التنزيه يشترك فيه كل أحد ، ولا يمدح به أحد أصلاً ؛ فإنه لا مدح في كون الممدوح منزهاً عن الجمع بين التقيضين ، والله تعالى قد تمدح بعدم الظلم ؛ وأنه لا يريد به محال أن يتمدح بكونه لا يريد الجمع بين التقيضين ، وأنه لا يريد قلب الحادث قديماً ، ولا قلب القديم حادثاً ؛ ولا جعل الشيء موجوداً معدوماً في آن واحد .

وأيضاً فإنه سبحانه قال (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً) قال المفسرون من السلف والخلف قاطبة : الظلم أن يحمل عليه سيئات غيره ، والهضم أن ينقص من حسنات ما عمل . وعند الجبرية أن هذا لو وقع لم يكن ظلماً ، ومن المعلوم أن الآية لم ترفع عنه خوف المحال لذاته ، وأنه لا يخاف الجمع بين التقيضين ، فإنه لا يخاف ذلك ؛ ولو أتى بكل كفر وإساءة ؛ فلا يجوز تحريف كلام الله بحمله على هذا . فإن الخوف من الشيء يستلزم تصور وجوده وإمكانه ، وما لا يمكن وجوده يستحيل خوفه . وأيضاً فإنه لا يحسن أن ينفي الجمع بين الضدين في السياق الذي نفي الله فيه الظلم كقوله تعالى (من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد) فلا يحسن بوجه أن يقال عقيب هذه الجملة : وما ربك بجامع للعبيد بين الوجود والعدم في آن واحد ، وإنما الظلم المنفي هو خلاف ما اقتضاه قوله (من عمل صالحاً فلنفسه ومن

أساء فعليلها) وكذلك قوله (ولا تظلمون قليلا) (ولا يظلمون فقيراً) (ولا يظلمون شيئاً) أى لا يترك من أعمالهم ما هو بقدر القليل والفقير ، فيكون ظلماً ، وعند الجبرية يجوز أن يترك ثواب جميع أعمالهم من أولها إلى آخرها بنهر سبب يقتضى تركها إلا مجرد المشيئة والقسرة ، ولا يكون ذلك ظلماً ؛ وكذلك قوله (وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين) (وما ظلمناهم ولكن ظلوا أنفسهم) بين أنه لم يعاقبهم بنهر جرم فيكون ظلماً لهم بل عاقبهم بظلمهم أنفسهم .

والمعنى عند الجبرية : إنا تصرفنا فيهم بقدرتنا ومشيئتنا وملكتنا فلم نغالهم وإن كانوا مؤمنين محسنين ، وليست الأعمال والسيئات والكفر عندهم أسباباً للهلاك ولا مقتضية له ؛ وإنما هو محض المشيئة . والقرآن يكذب هذا القول ويرده كقوله (يظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) وقوله (فيما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بنهر حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا) وقوله (فأخذهم الله بذنوبهم) (فأهلكناهم بذنوبهم) (بما خطيئناهم أغرقوا فأدخلوا ناراً) (ووقع القول عليهم بما ظلموا) (وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير) والقرآن مملوء من هذا .

فالظلم الذى أثبت الله لهم وجعله نفس فعلهم وسبب هلاكهم نفوه ، وقالوا ليس من فعلهم ولا سبب إهلاكهم . والظلم الذى نفاه عن نفسه وهو عقوبتهم بلا سبب أثبتوه له وقالوا ليس بظلم ، فإنه مقدور ممكن . فزهوه عما جاههم به ووصفوه بما زوه نفسه عنه ، واعتقدوا بذلك إنهم به عارفون ولأهل السنة ناصرون ، ولا يليق به سبحانه أن ينفى عنه الجمع بين التقيضين ؛ فإن ما لا يمكن تعلق القدرة به لا يمدح المدوح بعدم إرادته ، وإنما يكون المدح بترك ما يقدر المدوح على فعله وتركه تنزيها عما فعله ، وإلا فكيف يمدح الموتى بترك الأفعال القبيحة ؟ وكيف يمدح الزمن بترك طهراته إلى السماء ؟ وأيضاً فإنه سبحانه يمدح نفسه بتحريره الظلم على نفسه كما في الحديث الإلهى « يا عبادى إني حرمت الظلم على نفسى أن أخلق مثلى ، أو أجمع بين التقيضين ، أو أقبل القديم حادثاً والحادث قديماً ونحو ذلك من الممتنع لذاته . وهذا لا يجوز أن ينسب التكلم به إلى آحاد العقلاء فضلاً عن رب العالمين .

وغاية ما يقال فى تأويل ذلك على هذا القول بعد تحسين العبارة وزخرفتها إني أخبرت عن نفسى أن ما لا يكون مقدوراً أو يكون مستحيلاً لا يقع منى . وهذا بما يقطع من له فهم عن الله ورسوله أنه غير مراد وأنه يجب تنزيهه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم

عن إرادة هذا المعنى الذى لا يليق التمدح والتعريف إلى عبادته بمثله .
 فإن قيل : حاصل هذا أنه لا يعقل التمدح بترك ما يستحيل وقوعه ؛ وهذا فاسد ،
 فقد حمد سبحانه نفسه وتمدح بعدم اتخاذ الولد ؛ وعدم الشريك والولى من الذل ؛ وهذه
 الأشياء مستحيلة فى حقه ؛ فهكذا حمد نفسه على تنزهه من الظلم وإن كان مستحيلا
 غير مقدور .

قيل : الفرق بين ما هو محال لذاته فى نفس الأمر وبين ما هو ممكن أو واقع لكن
 يستحيل وصف الرب به ونسبته إليه ، فالأول لا يتمدح به ، بل العبد لا يرضى أن
 يتمدح به نفسه ، فلا يتمدح طائل بأنه لا يجمع بين النقيضين ولا يجعل الشيء متحركاً
 ساكناً . وأما الثانى فإنه ممكن واقع لكن يستحيل أنصاف من له الكمال المطلق به ؛
 كالولد والصاحبة والشريك فإن نفي هذا من خصائص الربوبية ؛ فنفي سبحانه عن نفسه
 ما هو ثابت لخلقته ، وهم متصفون به لمناقضته لكاله ، كما نزه نفسه عن السنة والنوم
 والغوب والنسيان والعجز والأكل والموت ، وغير ذلك مما هو مستحيل عليه بمنتهى فى
 حقه ، ولكنه واقع من العباد ، فكان فى تنزيهه عنه ما يبين انفراد الكمال وعدم مشابهته
 لخلقته ، بخلاف ما لا يتصور وقوعه فى نفس الأمر وهو مستحيل فى نفسه ، كجعل المخلوق
 خالقاً ؛ وجعل الخالق مخلوقاً ؛ فإن هذا لا يتمدح سبحانه بنفيه . ولهذا لا يتمدح به
 مخلوق فضلاً عن الخالق .

يوضحه : أن ما يتمدح به سبحانه فهو من خصائصه التى لا يشرك فيها أحد ،
 وسلب فعله المستحيل الذى لا يدخل تحت القدرة ولا يتصور وقوعه ليس من خصائصه
 ولا هو كمال فى نفسه ولا يستلزم كالا ، فإذا مدح نفسه بكونه لا يجمع بين النقيضين كان
 كل أحد مشاركاً له فى هذا المدح ، بخلاف ما إذا مدح نفسه بكونه لا يأكل ولا يشرب
 ولا ينام ولا يموت ولا يفنى ولا يخفى عليه شيء ولا يظلم أحداً ، وهو سبحانه يثنى على
 نفسه بفعل ما لو ترك كان تركه نقصاً ، وبترك ما لو فعله كان فعله نقصاً ، وهذا لا حقيقة
 له عند الجبرية ، والاعتبار عندهم بكون المفعول والمتروك ممكناً ، فقابليتهم القدرية فجعلوا
 الظلم الذى تنزه سبحانه عنه مثل الظلم الذى يكون من العباد ، وشبهوا فعله بفعل عبده ،
 فتسلط عليهم الجبرية بأنواع المناقضات والمعارضات ، وكان غاية ما عند كل واحد من
 الفريقين مناقضة الآخر وإفساد قوله ، فكفروا أهل السنة مؤتمتهم .

فصل -

وأما ما احتج به الجبرية من قوله تعالى لا يستل عما يفعل (فدليل حق استدل به على باطل ، فإن الآية إنما سبقت لبيان توحيد سبحانه وبطلان إلهية ما سواه ، وأن كل من عباده مريبوب مأمور منهي مشئول عن فعله ، وهو سبحانه ليس فوقه من يسأله عما يفعله ، قال تعالى (أم اتخذوا آلهة من الأرض هم ينشرون . لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ؛ ف سبحانه الله رب العرش عما يصفون لا يستل عما يفعل وهم يستلون) فلم تكن الآية مسوقة لبيان أنه لا يفعل بحكمة ولا لغاية محدودة مطلوبة بالفعل ؛ وأنه يفعل ما يفعله بلا حكمة ولا سبب ولا غاية ، بل الآية دلت على نقيض ذلك ، وأنه لا يستل عما يفعل لكمال حكمته وحده وأن أفعاله صادرة عن تمام الحكمة والرحمة والمصلحة ، فكمال حله وحكمته وربوبيته ينافي اعتراض المعترضين عليه وسؤال السائلين له . وهم حلوا الآية على أنه لا يستل عما يفعله لقهره وسلطانه . ومعلوم أن هذا ليس بمدح من كل وجه وإن تضمن مدحاً من جهة القدرة والسلطان ، وإنما المدح التام أن يتضمن ذلك حكمته وحده ووقوع أفعاله على أتم المصالح ؛ ومطابقته للحكمة والغايات المحمود ، فلا يستل عما يفعله لكمال ملكه وكمال حمده ، فله الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير . فاستدلال نفاة الحكمة بهذه الآية كاستدلال نفاة الصفات بقوله تعالى (ليس كمثل شيء) والآيتان دالتان على ضد قول الطائفتين ؛ فليس كمثل شيء لكمال صفاته التي بكمالها وقيامها به لم يكن كمثل شيء . ولا يستل عما يفعل لكمال حكمته وحده .

(فصل)

وأما قوله في حديث ابن مسعود « ماض في حكمك ، عدل في قضاؤك » فعند أهل السنة الجميع قضاؤه والجميع عدل منه في عبده ، لا بمعنى كونه متصرفاً فيه بمجرد القدرة والمشية ، بل بوضع القضاء في موضعه وإصابة محله . فكل ما قضاه على عبده فقد وضعه موضعه اللائق به وأصاب به محله الذي هو أولى به من غيره ، فلم يظلمه به . أما العقوبات والمصائب فالأمر فيها ظاهر ؛ إذ هي عدل محض كما قال تعالى (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم)

وأما الآلام التي تصيب العبد بغير ذنب ، كالآلام التي تنال غير المكلفين كالاطفال والمجانين والبهائم ؛ فقد خاض الناس في أسبابها وحكمها قديماً وحديثاً ، وتباينت طرقهم فيها بعد اتفاقهم على أنها عدل ، وإن اختلفوا في وجه كونها عدلاً ، فالجبرية تشبه ذلك

على أصولها في أن كل واقع أو ممكن عدل ، والقدرية جعلت وجه كونه عدلا وقوعها بسبب جرم سابق أو موزع لاحق ، ثم منهم من يعتبر مع ذلك أن يشتمل على غيره قالوا فوقوعها على وجه المقربة بالجرم ، والتعويض بخروجها عن كونها ظلما . وبقصد العبارة تخرج كونها سفها ، وأما الفلاسفة فإنهم جعلوا ذلك من لازم الخلقة فيه ومقتضيات النشأة الحيوانية ، وقالوا ليس في الإمكان إلا ذلك . ولو فرض غير ذلك لكان غير هذا العالم ؛ فإن تركيب الحيوان الذي يكون ويفسد يقتضى أن تعرض له الآلام كما تعرض له المجموع والعطش والضجر ونحوهما . وقالوا رفع هذا بالكلية إنما يكون برفع أسبابه ، والخير الذي في أسبابه أضعاف أضعاف الشر الحاصل بها ، فاحتمال الشر القليل الجزئي في جنب المصلحة العامة الكلية أولى من تعطيل الخير الكثير ، لما يستلزمه من المفسدة الهائلة الجزئية . قالوا ومن تأمل أسباب الآلام وجد ما في ضمنها من اللذات والخيرات والمصالح أضعاف أضعاف ما في ضمنها من الشرور ، كالحر والبرد والمطر والتلج والريح وتشارل الاغذية والفواكه وأنواع الاطعمة . وصنوف المناكح ؛ وأنواع الاحمال والحركات ؛ فإن الآلام إنما تتولد غالبا عن هذه الأمور مصالحها ولذتها وخيراتها أكثر من مفاسدها وشرورها وآلامها .

وهذه الطرق الثلاثة سلكها طوائف من المسلمين ، وفي كل طريق منها حق وباطل ؛ فإذا أخذت من طريق حقا ورمى بباطلها كنت أسعد الناس بالحق ، وأصحاب المشيئة المحضة أصابوا في إثبات عموم المشيئة والقدرية ، وأنه لا يقع في الكون شيء إلا بمشيئته ، نخذ من قولهم هذا القدر وألقى منه إبطال الأسباب والحكم والتعليل ومراعاة مصالح الخلق . والقدرية أصابوا في إثبات ذلك وأخطأوا في مواضع ؛ أحدها إخراج أفعال عباده عن ملكه وقدرته ومشيئته . الثاني تعطيلهم عود الحكمة والغاية المطلوبة إلى الفاعل ، وإنما أثبتوا أنواع حكمة تعود إلى المفعول لا إلى الفاعل . والثالث أنهم شبهوا الله بخلقه فيما يحسن منهم وما يقيح فقتاسوه في أفعاله على خلقه ، واعتبروا حكمته بالحكمة التي لعباده ، نخذ من قولهم إنه حكيم لا يفعل إلا لمصلحة وحكمة ، وأنه لا يفعل الظلم مع قدرته عليه ، بل تنزه عنه لغناه وكاله ، وأنه لا يعاقب أحدا بغير ذنب ولا يعاقبه بما لم يفعله ، فضلا عن أن يعاقبه بفعله هو فعله فيه أو فعل غيره فيه وأنه جعل الأسباب مقتضيات لغاياتها ؛ وألقى من قولهم إنكارهم خلقه لأفعال عباده وإنكار عود الحكمة إليه وقياس أفعاله على أفعال عباده .

والفلاسفة فيما أسلموه من أن تعطيل أسباب الخيرات والمصالح العظيمة لما في ضمنها

من الشرور والآلام الجزئية منافع للحكمة ، فهذا أصل في غاية الصحة ، لكن أخطأوا في ذلك أعظم خطأ ، وهو جعلهم ذلك من لوازم الطبيعة المجردة من غير أن تكون متعلقة بفعل مختار قدر ذلك بمشيئته وقدرته واختياره ، ولو شاء لكان الأمر على خلاف ذلك كما يكون في الجنة ، فإنها مشتملة على الخيرات المحضة البرية من هذه العوارض من كل وجه ، فاقترض حكمته أن تكون هذه الدار على ما هي عليه ؛ بزوجا خيرها بشرها ، ولذاتها بآلامها ، وأن تكون دار القرار خالصة من شوائب الآلام والشرور خلاصاً تاماً ، وأن تكون دار الشقاء خالصة للآلام والشرور ، وإذا جمعت حق هذه الطائفة وأبدت لله تعالى صفات الكمال ، وأنه يحب ويحب ، ويفرح بتوبة عباده وطاقاتهم ويرضى بها ، ويضحك ويثني عليهم بها ويحب أن يثني عليه ويحمد ويشكر ، ويفعل ماله في فعله غاية وحكمة يحبها ويرضاها ، فيفعل لأجلها ؛ كنت أسعد بالحق من هؤلاء .

فصل

ذروا الأرواح الذين يلحقهم اللذة والآلام أربعة أصناف : الإنس والجن والبهائم والملائكة ؛ هند من يقول أن فيهم من يعصى ويعاقب .

فأما الإنس والجن فالمكلفون منهم يحصل لهم بالطاعات والمعاصي لذات وآلام تناسبها . وأما الأطفال والمجانين فتوعان : نوع يدخلون الجنة إما بطريق التبعية أو بعد التكليف يوم القيامة ، كما جاءت به الآثار ، فهؤلاء إذا حصل لهم آلام بسبب منقطعة كانت مصلحة لهم . ورحمة ونعمة في جنب ما ينالهم من السعادة العظيمة والنعيم المقيم ، فإينالهم من الآلام يجرى مجرى إيلام الأب الشفيق لولده الطفل ، بكى أو بطر أو قطع سلمة يعقبه كالخافية ، وانشاعه بنفسه وحياته ، فهذا الإيلام محض الإحسان إليه ، وما يقدر من حصول النعيم واللذة في الجنة بدون هذه الآلام فهو نوع آخر غير النوع الحاصل بعد الآلام . ولهذا كانت اللذة الحاصلة بالأكل والشرب بعد شدة الجوع والظما أضعاف اللذة الحاصلة بدون ذلك ، وكذلك لذة الوصول بعد الهجران والبعاد المؤلم والشوق الشديد أعظم من اللذة الحاصلة بدونه . ووجود المازوم بدون لازمه محال . ولا ريب أن لذة آدم بعوده إلى الجنة بعد أن أخرج منها إلى دار التعب أعظم من اللذة التي كانت حاصلة له أولاً .

وأما غير المكلفين من الحيوانات فقد يقال : إنه ما من حيوان إلا ويحصل له من

اللذة والخير والنعيم ما هو أعظم مما يحصل له من الألم بأضفاف مضاعفة ، فإنه يلتذ بأكله وشربه ونومه وحركته وراحته وجماعه الأنثى وغير ذلك ، فنعيمه ولذته أضفاف أضفاف ألمه . وحينئذ فالأقسام أربعة : إما أن يعطى الجميع بترك خلق الحيوان لئلا يحصل له الألم ، أو يخلق على نفاة لا يلحقه بها ألم ؛ أو على صفة لا ينال بها لذة ؛ أو على هذه الصفة والنشأة التي هو عليها .

فالقسم الأول يمتنع لمنافاته للحكمة ، فإنه يستلزم تعطيل الخير الكثير والنفع العظيم لما يستلزمه من مفسدة قليلة ، كتعطيل الأمطار والثلوج والرياح والحر والبرد لما يتضمنه من الآلام ؛ ولا ريب أن الحكمة والرحمة والمصلحة تأبى ذلك . فترك الخير الكثير لأجل ما فيه من الشر القليل ، شر كثير .

وأما القسم الثاني فبما أنه يمتنع في نفسه ، إذ من لوازم إنشائه في هذا العالم أن يكون عرضة للحر والبرد والجوع والعطش والكلال والتعب وغيرها ، فإنه منشأ من هذا العالم الذى مزج خيره بشره . والمنشأ خير منه كذلك . فالحكمة تأبى لإنشاءه لذلك في هذا العالم الذى مزج رعاؤه بشدته . وبلاؤه بعافته . وألمه بلذته . وسروره بضمه ومهمه . فلو اقتضت الحكمة تخليص نوح الحيوان من ألمه لكان الإنسان الذى هو خلاصته وأفضله أولى بذلك . ولو فعل ذلك سبحانه لفاته مصلحة العبرة والدلالة على الآلام العظيمة الدائمة في الدار الآخرة . فإن الله تعالى أشهد عباده بما أعد لهم من أنواع اللذات والآلام في الدار الآخرة بما أذاقهم إياه في هذه الدار ؛ فاستدلوا بالشاهد على الغائب ، واشتاقوا بما بأشروه من اللذات إلى ما وصف لهم هناك منها ؛ واحتسبوا بما ذاقوه من الآلام ما هنا عما وصف لهم منها هناك . ولا ريب أن هذه المصلحة العظيمة أرجح من تفويتها بما فيها من المفسدة اليسيرة .

وأما القسم الثالث فلا ريب أنه مفسدة خالصة أو راجحة فلا تقتضيه حكمة الرب سبحانه ، ولا يكون إيجادها مصلحة ، فلم يبق إلا القسم الرابع وهو خلقه على هذه النشأة . فإن قيل : فقد ظهرت الحكمة في إيلام غير المكلفين . فتعذيب المكلفين على ذنوبهم كيف تستقيم الحكمة فيه على قولكم بأن الله تعالى خلقها فيهم ؟ فإن العدل في تعذيبهم على ما هو فاعله وعاقبه فيهم ؟ وإنما يستقيم ذلك على قول القدرية وأصولهم ، فإن العدل في ذلك ظاهر ، فإنه إنما عذبهم على ما أحدثوه وكان بمحضيتهم وقدرتهم .

قيل : هذا السؤال لم يزل مطرقا بين العالم ، واختلف الناس فيه . فطائفة أخرجهت أفعالهم عن ملك الرب وقدرته . وطائفة أنكرت الحكمة والتعليل وسدت باب السؤال

وطائفة أثبتت كسباً لا يعقل ، جعلت الثواب والعقاب عليه ؛ وطائفة التزمت لأجله وقوع مقدر بين قادرين ، ومفعول بين فاعلين . وطائفة التزمت الجبر وأن الله يعذبهم على ما لا يقدرون عليه .

والجواب الصحيح عنه أن يقال : إن ما يبتلى به العبد من الذنوب الوجودية وإن كانت خلقاً لله تعالى فهي عقوبة له على ذنوب قبلها ، فالذنوب يكسب الذنب ، ومن عقاب السيئة السيئة بعدها ، فالذنوب والأمراض التي يورث بعضها بعضاً . يبقى أن يقال في الكلام ، فالذنوب الأول الجالب لما بعده من الذنوب ؟ فيقال : هو عقوبة أيضاً على عدم ما خلق له وفطر عليه ؛ فإن الله سبحانه خلقه لعبادته وحده لا شريك له ، وفطره على محبته وتأله والإقامة إليه كما قال النبي ﷺ : « ما من مولود يولد إلا على الفطرة » ، وقال : يقول الله تعالى : إني خلقت عبادي حنفاء فأنتهم الشياطين فاجتالهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحلت لهم . وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً ، وقد قال الله تعالى (فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها) فلما لم يفعل ما خلق له وفطر عليه من محبة الله وعبوديته والإقامة إليه ، عوقب على ذلك بأن زين له الشيطان ما يفعله من الشرك والمعاصي ، فلأنه صادف قلباً فارغاً خالياً قابلاً للخير والشر ولو كان فيه الخير الذي يمنع ضده لم يتمكن من الشر كما قال تعالى (كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين) وقال إبليس لعنه الله (فبمزتك أغيوهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) وقال تعالى (هذا صراط على مستقيم إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) والإخلاص خلوص القلب من تأله من سوى الله وإرادته ومحبه ، فخلص لله ، فلم يتمكن الشيطان من إغوائه . وأما إذا صادفه فارغاً من ذلك تمكن منه بحسب فراغه وخلوه ، فيكون جعله مذنباً مسيئاً في هذه الحال عقوبة على عدم هذا الإخلاص وهذا محض العدل .

فإن قلت : فذلك عدم من خلقه فيه ، قلت : هذا سؤال فاسد فإن عدم كاسمه لا يفتر إلى تعلق التكوين والإحداث به . فإن عدم الفعل ليس أمراً وجودياً حتى يضاف إلى الفاعل ، بل هو شر محض والشر ليس إلى الرب تبارك وتعالى ، كما قال النبي ﷺ في حديث الاستفتاح « بيبك وسعديك والخير في يديك ، والشر ليس إليك » وكذلك يقول النبي (ص) في حديث الشفاعة يوم القيامة « يقول الله تعالى : يا محمد فيقول بيبك وسعديك والخير في يديك ، والشر ليس إليك » وقد أخبر تعالى أن تسليط الشيطان إنما هو على الذين يتولونه والذين هم به مشركون ، فلما تولوه دون الله وأشركوه

معه هرقبوا على ذلك بتسليطه عليهم . وكانت هذه الأولوية والإشراك عتوبة خلوا القلب وفراغه من الإخلاص والإنابة العاصمة من ضدها . فقد بين أن إخلاص الدين يمنع من سلطان الشيطان ، لأن فعل السيئات التي توجب العذاب . فإخلاص القلب لله مانع له من فعل ما يضاده ؛ وإلهامه البر والتقوى ثمرة هذا الإخلاص ونتيجته ، وإلهام الفجور عقوبة خلوه من الإخلاص .

فإن قلت : هذا الترك إن كان أمراً وجودياً عاد السؤال ؛ وإن كان أمراً عديماً فكيف يعاقب على العدم ؟ وقلت : ليس هنا ترك هو كلف النفس ومنعها عما تريده وتحبه فهذا قد يقال إنه أمر وجودي ، وإنما هنا عدم وخلو من أسباب الخير ، وهذا العدم ليس بكلف للنفس ومنع لها عما تريده وتحبه بل هو محض خلوها بما هو أنفع شيء لها . والعقوبة على الأمر العدمي هي بفعل السيئات لا بالعقوبات التي تناله بعد إقامة المحبة عليه بالرسول . فله سبحانه عقوبتان . إحداها جعله خاضعاً مذنباً لا يحس بألمها ومضرتها لموافقته شهوته وإرادته ، وهي في الحقيقة من أعظم العقوبات . والثانية العقوبات المؤلمة بعد فعله للسيئات . وقد قرن الله تعالى بين هاتين العقوبتين في قوله (فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء) فهذه العقوبة الأولى . ثم قال (حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة) فهذه العقوبة الثانية .

وأعط هذا الموضع حقه من التأمل ؛ وانظر كيف ترتبت هاتان العقوبتان إحداها على الأخرى ، لكن العقوبة الأولى عقوبة موافقة لهواه وإرادته ، والثانية مخالفة لما يحبه ويتلذذ به . وتأمل عدل الرب تعالى في هذه وهذه ؛ وأنه سبحانه إنما وضع العقوبة في محلها الأولى بما الذي لا يليق بها غيره ، وهذا أمر لو لم تشهد القلوب وتعرفه لما جاز أن ينسب إلى الله تعالى سواء ؛ ولا يظن به غيره ، فإنه من ظن السوء بمن يتعالى ويتقدس عن كل سوء وعيب .

فإن قلت : هل كان يمكنهم أن يأتوا بالإخلاص والإنابة والمحبة له وحده من غير أن يخلق ذلك في قلوبهم ويجعلهم مخلصين له أم ذلك محض جعله في قلوبهم ؟ قلت لا ، بل هو محض منته وقوله وهو من أعظم الخير الذي هو في يده ؛ فالخير كله في يديه ولا يقدر أحدنا أن يأخذ من الخير إلا ما أعطاه ولا يتقى من الشر إلا ما وقاه .

فإن قلت : فإذا لم يخلق ذلك في قلوبهم ولم يوفقوا له ولا سبيل لهم إليه بأنفسهم عاد السؤال ؛ وكان منهم منه ظلماً ولولا ملك القول بأن العدل هو تصرف المالك في ملكه ؟ قيل لا يكون بمنعه سبحانه لهم من ذلك ظلمها ، وإنما يكون المانع ظالماً إذا منع غيره ..

حقاً لذلك الغير عليه ؛ وهذا هو الذى حرمه الرب على نفسه ، وأما إذا منع غيره ما ليس حقاً له بل محض فضله ومنته عليه لم يكن ظالماً بمنه .

فإن قلت : فإذا كان العطاء والبذل والتوفيق إحساناً ورحمة وفضلاً ؛ فهلا كانت الغلبة له كما أن رحمته تغلب غضبه ؟ قيل : المقصود من هذا المقام بيان أن هذه العقوبة المترتبة على هذا المنع ، والمنع المستلزم للعقوبة ليس بظلم . وهذا سؤال عن الحكمة التى أوجبت تقديم العدل على الفضل فى بعض المحال ، وهلا صارى بين العباد فى الفضل ، وهذا السؤال حاصله : لم تفضل على هذا ولم تفضل على هذا ؟ وقد تولى سبحانه الجواب عنه بقوله (ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم) وقوله (لئلا يعلم أهل الكتاب ألا يقدرون على شيء من فضل الله وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم) وليس فى الحكمة اطلاع فرد من أفراد الناس على كمال حكمته فى عطائه ومنه ؛ بل إذا كشف الله عن بصيرة العبد حتى أبصر طرفاً يسيراً من حكمته فى خلقه وأمره ونوابه وعقابه ؛ وتأمل أحوال محال ذلك ، واستدل بما عليه على ما لم يعلمه ويتيقن أن مصدر ما علم وما لم يعلمه لحكمة بالغة لا توزن بمقول المخلوقين ، فقد وفق للصواب .

ولما استشكل المشركون هذا التخصيص قالوا (أهؤلاء من الله عليهم من بيننا) فقال لهم الله مجيباً لهم (ليس الله بأعلم بالشاكرين) وهذا جواب شاف كاف ؛ وفى ضمنه أنه سبحانه أعلم بالمحل الذى يصلح لغرس شجرة النعمة فتثمر بالشكر من المحل الذى لا يصلح لغرسها ، فلو غرست فيه لم تثمر ، فكان غرسها هناك ضائعاً لا يليق بالحكمة كما قال تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته)

فصل

فلنرجع إلى تمام المقصود فنقول : اختلف الناس فى العقوبة على الأمور المدمية فنكروا الحكم والتعليل لا ضابط للعقوبة عندم إلا محض المشيئة . وأما مثبتوا الحكم والتعليل قالوا كثيرون منهم يقولون لا يعاقب على عدم المأمور لأنه عدم محض . وإنما يعاقب على تركه ، والترك أمر وجودى ، وطائفة منهم أبو هاشم وغيره يقولون يعاقب على العدم كما يعاقب على الأمور الوجودية ، فيكون عقابه بالآلام . وهذا القول الذى ذكرناه قول وسط بين القولين ، وهو أن العقوبة نوحان ؛ فيعاقب على هذا العدم بفعل السيئات لا بالعقوبة المؤلمة ، ثم يعاقب على فعل السيئات بالآلام ، ولا يعاقب عليها حتى

تفهم الحجة عليه بالرسالة : فإذا عصى الرسول استحق العقوبة التامة ؛ وهو أولاً إنما عوقب بما يمكن أن ينجر من شره بعد قيام الحجة عليه ، أو بالتوبة بعد قيام الحجة عليه فإذا لم يقم عليه الحجة كان كالصبي الذي يشتغل بما لا ينفعه ، بل بما هو من أسباب ضرره ، ولا يكتب عليه قلم الإثم حتى يبلغ ؛ فإذا بلغ عوقب ، ثم يكون ما اعتاده من فعل القبايح قبل البلوغ وإن لم يعاقب عليها سبب لمعصيته بعد البلوغ ؛ فتكون تلك المعاصي الحادثة منه قبل البلوغ ؛ فلم يعاقب العقوبة المؤجلة إلا على معصية . وأما العقوبة الأولى فلا يلزم أن تكون على ذنب بل هي جارية مجرى تولد الآلام عما يأكله ويشربه ويتمتع به ، فتولدت تلك الذنوب بعد البلوغ عن تلك الأسباب المتقدمة قبله ، وهذا القول الوسط في العقوبة على العدم ، وهو الذي دل عليه القرآن ، قال الله تعالى (وتقلب أئمتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون) فأخبر سبحانه عن عقوبتهم على عدم الإيمان بتقلب أئمتهم وأبصارهم .

فإن قلت : هذه عقوبة على أمر وجودي وهو تركهم الإيمان بعد إرسال الرسول ودعائه لهم . قلت : الموجب لهذه العقوبة الخاصة هو عدم الإيمان ، ولكن إرسال الرسول وترك طاعته شرط في وقوع العذاب ، فالمقتضى قائم وهو عدم الإيمان لكنه مشروط وقوعه بشرط وهو إرسال الرسول ؛ ففرق بين انتفاء الشيء لا انتفاء موجب ومقتضيه ، وانتفائه لا انتفاء شرطه بعد قيام المقتضى .

فصل

وكذلك قوله في الحديث الذي رواه أبو داود والحاكم في مستدركه من حديث ابن عباس عن النبي (ص) « إن الله لو عذب أهل سمواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم ، ولو رحمهم كانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم ، وهو مما يحتج به الجبرية ، وأسعد الناس به أهل السنة الذين قابله بالتصديق وتلقوه بالقبول ، وعلوا من عظمة الله وجلاله وقدر نعمه على خلقه وعدم قيام الخلق بحقوق نعمه عليهم ، إما مجزأ وإما جهلاً وإما تغريط وإما إضاعة وإما تقصيراً في المنذور من الشكر ولو من بعض الوجوه ؛ فإن حق تعالى أهل السموات والأرض أن يطاع فلا ينسى ؛ ويذكر فلا ينسى ويشكر فلا يكفر . وتكون قوة القلب كلها ؛ وقوة للإنابة والتوكل ؛ والخشية والمراقبة والخوف والرجاء ، جميعها متوجهة إليه . ومتعلقة به ، بحيث يكون اللب عاكفاً على محبه وتأله ؛ بل على أفراد ذلك ، واللسان مجوباً على ذكره ، والجوارح وقفاً على طاعته . قد-

استسلم له القلوب أتم استسلام ، وذلك له أكل ذل ، وخضعت له أعظم خضوع ،
وقد فنيته بمراده ومحابه عن مرادها ومحابها ، فلم يكن لها مراد محبوب غير مراده
ومحبوبه البتة .

ولا ريب أن هذا مقدور في الجملة ولكن النفوس تشح به ؛ وهي في الشح على
مراتب لا يحصيها إلا الله تعالى ، وأكثر المطيعين يشح به من وجه وإن أتى به من وجه
ولعل ما لا تسمح به نفسه أكثر مما تسمح به مع فضل زهد وعبادته وعلمه وزورعه .
فأين الذي لا يقع منه إرادة تراحم إرادة الله وما يحبه منه ، فلا يعتريه غفلة واسترسال
مع حكم الطبيعة والميل إلى داعيها ، وتقصر في حق الله تعالى معرفة ومراعاة وقياماً به ؟
ومن الذي ينظر في كل نعمة من النعم دقيقة وجليلة إلى أنها منه ربه وفضله وإحسانه ،
فيذكره بها ويحبه عليها ويشكره عليها ، ويستعين بها على طاعته ، ويعترف بضع ذلك
بقصوره وتقصيره ، وأن حق الله تعالى عليه أعظم مما أتى به ، ومن الذي يوفي حقاً
واحداً من الحقوق وعبودية واحدة حقها من الإجلال والتعظيم والنصح لله تعالى فيها ،
وبذل الجهد في وفوعها على ما ينبغي لوجه الكريم مما يدخل على قدرة المبدد ظاهراً
وباطناً ؟ ومع هذا فبها محض منه الله عليه وفضله عليه ، وأن ربه هو المستحق عليها
الحمد ، وأنه لا وسيلة توسل بها إلى ربه حتى نالها ؛ وأنه يقابلها بما تستحق أن تقابل به من
كال الذل والخضوع ؛ والمحبة والبراءة من حوله وقوته ، وبحمده نفسه من البين ؛ وأن
يكون فيها بالله لا بنفسه ؛ والله لا لنفسه ؟ ومن الذي لم يصدر منه خلاف ما خلق له
ولو في وقت من الأوقات من حركة نفسه وجوارحه ، أو يترك بعض ما خلق له ؛ أو
يؤثر بعض حظوظه ومراده على مراد الله تعالى ومرضاته ويزاحمه به .

ومن المعلوم عقلاً وشرها ونظرة أن الله تعالى يستحق على عبده غاية التعظيم والإجلال
والعبودية التي تصل إليها قدرته ، وكل ما ينافي التعظيم والإجلال يستحق عليه من
العقوبة ما يناسبه . والشرك والمعصية والغفلة واتباع الهوى وترك بذل الجهد والنصيحة
في القيام بحق الله باطناً وظاهراً ؛ وتعلق القلب بغيره ، والتفاتة إلى ما سواه ، ومنازعة
ما هو من خصائص ربوبيته ؛ ورؤية النفس والمخاركة في الحول والقوة ، ورؤية الملكة
في شيء من الأشياء فلا يفسخ منها بالكلية . كل ذلك ينافي التعظيم والإجلال . فلو وضع
سبحانه العدل على العباد لعذبهم بمدله فيهم ولم يكن ظالمًا ، وغاية ما يقتدر عليه العبد
من ذلك واعتاراه به ، وقبول التوبة محض فضله وإحسانه ؛ وإلا فلو عذب عبده على
جنايته لم يكن ظالمًا له ولو قدر أنه تاب منها ، لكن أوجب على نفسه بمقتضى فضله

ورحمته ألا يعذب من تاب من ذنبه واعترف به رحمة وإحساناً . وقد كتب سبحانه على نفسه الرحمة ، فلا يسع الخلاق إلا رحمته وعفوه ، ولا يبلغ عمل أحد منهم أن يتنجس به من النار أو يدخل به الجنة كما قال أطوح الخلق لربه : وأنضلهم عملاً وأشدهم تعظيماً له . لن ينجي أحداً منكم عمله ، قالوا ولا أنت يا رسول الله ؟ قال ولا أنا ، إلا أن يتوبنني الله برحمة منه وفضل .

وكان صلى الله عليه وسلم أكل الخلق استغفاراً ، وكانوا يعدون عليه في المجلس الواحد مائة مرة « رب اغفر لي وتب علي » إنك أنت التواب الرحيم ، وكان يقول « يا أيها الناس توبوا إلى ربكم ، فوالله إنى لأتوب إلى - وفي لفظ - إنى لأستغفر الله في اليوم والليلة أكثر من سبعين مرة ، وكان إذا سلم من صلاته استغفر ثلاثاً . وكان يقول بين السجدين « رب اغفر لي ، وكان يقول في سجوده « اللهم اغفر لي خطيئتي وجهلي ، وإسرافي في أمري وما أنت أعلم به مني . اللهم اغفر لي جدي وهزلي ، وخطيئي وعمدي ؛ وكل ذلك عندي . اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت ، وما أسررت وما أعلنت ، وما أنت أعلم به مني . أنت المقدم وأنت المؤخر لا إله إلا أنت ، وكان يستغفر في افتتاح الصلاة وفي خاتمة الصلاة . وعظم أفضل الأمة أن يستغفر في صلاته ويعترف على نفسه بظلم كثير . وقد قال الله تعالى (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقال (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) فأهل السموات والأرض محتاجون إلى مغفرته كما هم محتاجون إلى رحمته . ومن ظن أنه يستغنى عن مغفرة الله فهو كمن ظن أنه يستغنى عن رحمته . فلا يستغنى أحد عن مغفرته ورحمته ، كما لا يستغنى عن نعمته ومنته . فلو أمسك عنهم فضله ومنته ورحمته لهلكوا وعذبوا ، ولم يكن ظالماً ؛ وحيفئذ فتصيبهم النقات بأمساك فضله ، وكل نعمة منه عدل .

ومما يوضح هذا أن الظلم الذي قدس عنه ، أن يعاقبهم بما لم يعملوا ويمنعهم ثواب ما يستحقون ثوابه ، وهو سبحانه لا يعذب إلا بسبب كما إذا أراد تعذيب الأطفال والمجانين ؛ ومن لم تقم عليه حجة في الدنيا امتحنهم في الآخرة ؛ فعذب من «صاه منهم بأسباب أظهرها بالامتحان كما أظهر امتحان إبليس سبب عقوبته . فلو أراد تعذيب أهل سمواته وأرضه كلهم لامتنحهم امتحاناً يظهر أسباب تعذيبهم فيكون عدلاً منه ، فإنه يعلم من العبد ما لا يعلمه العبد من نفسه .

قال الحسن البصري « لقد دخلوا النار وإن حمده لفي قلوبهم » ما وجدوا عليه سبيلاً . ومما يوضح ذلك أن مذهب أهل السنة أن الأنبياء والمرسلين أفضل من الملائكة .

وقد طلبوا كلمه منه المغفرة والرحمة . فقال أول الانبياء وأبو البشر (ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) فهو (ص) خلقه الله بيده ونفخ فيه من روحه ، وأسجد له ملائكته ، وأسكنه جنته ، وعلمه أسماء كل شيء ، وإنما اتضع في المحنة باعترافه وإقراره على نفسه بالظلم وسؤاله المغفرة والرحمة . وهذا نوح أول رسول بعث الله تعالى إلى أهل الأرض يسأله المغفرة ويقول (وإلا تغفرل وترحمني أكئن من الخاسرين) وهذا يونس يقول (لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين) وإبراهيم الخليل يقول (والذى أطعم أن يغفرل خطيئتي يوم الدين) ويقول (ربنا واجعلنا مسليين لك) الآية . وكلمه الرحمن موسى يقول (رب إني ظلمت نفسي فاغفرل) ويقول (أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين) ومحمد (ص) أفضلهم وأكملهم ، وقد تقدم بعض ما كان يستغفر به ربه ، وسأله الصديق أن يعله دعاء يدهو به في صلاته فقال : قل اللهم إني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً ، ولا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفرل مغفرة من عندك ، وارحمي إنك أنت الغفور الرحيم ، وإذا كان هذا حال الصديق الذي هو أفضل الخلق بعد الانبياء والمرسلين ، وأفضل من الملائكة عند أهل السنة وهو يخبر بما هو صادق فيه من ظلم نفسه ظلماً كثيراً ، فما الظن بسواه ؟ بل إنما صار جديفاً بتوفيقه هذا المقام حق الذي يتضمن معرفة ربه وحقه وعظمته وجلاله ؛ وما ينبغي له وما يستحقه على عبده ؛ ومعرفة تصغيره في ذلك ، وأنه لم يقم به كما ينبغي ، فأقر على نفسه لإقراراً هو صادق فيه أنه ظلم نفسه ظلماً كثيراً وسأل ربه أن يغفر له ويرحمه .

سجناً وبعداً لمن زعم أن المخلوق يستغنى عن مغفرة ربه ولا يكون به حاجة إليها ؛ وليس وراء هذا الجمل باقة وعظمته وحقه غاية .

فصل

فإن كثف عليك عن هذا ولم يتسع له عقلك ، فاذكر النعم وما عليها من الحقوق ووازن بين شكرها وكفرها ، لحينئذ تعلم أنه لو عذب أهل السموات والأرض لعذبه وهو غير ظالم لهم . قال أنس بن مالك : ينشر للعبد يوم القيامة ثلاثة دواوين : ديوان فيه ذنوبه ؛ وديوان فيه النعم ، وديوان فيه العمل الصالح . فيأمر الله تعالى أصغر نعمة من نعمه فتقوم فتستوعب همه فيه ثم تقول : أي ربي ؛ وعزتك وجلالك ما استوجبت ثمنى لقد بقيت الذنوب والنعم : فإذا أراد الله بعبده خيراً قال : ابن آدم طهقت حسانتك وتجاوزت عن سيئاتك ووهبت لك نعمي فيما بيني وبينك ،

وعما يوضح الأمر أن من حق الله على عبده أن يرضى به رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً ، وهذا الرضى يقتضى رضاه برؤيته له في كل ما يقضيه ويقدره عليه في حياته له ومنه ، وفي قبضه وبسطه ، ورضاه بالإسلام ديناً يوجب عليه رضاه به وعنه في كل ما يأمره به وينهاه عنه ويحبه منه ويكرهه له ، فلا يكون في صدره من ذلك حرج بوجه ما : ورضاه بمحمد رسولاً يوجب أن يرضى بحكمه له وعليه ؛ وأن يسلم لذلك وينقاد له ولا يقدم عليه غيره . وهذا يوجب أن يكون حبه كله لله ؛ وبغضه كله لله ؛ وعطاؤه لله ومنه لله ، وفعله لله وتركه لله ، وإذا قام بذلك كانت نعم الله عليه أكثر من عمله ، بل فعله ذلك من أعظم نعم الله عليه ، حيث وفقه له ويسره له وأعانته عليه ، وجعله من أهله وخصه به ، فهو يستوجب شكر آخر عليه ، فلا سبيل له إلى القيام فيما يحب لله تعالى عليه من الشكر أبداً ، فنعم الله تعالى عليه بالشكر ؛ وأعماله لا يقبلها ، وذنوبه وخطاياه وتقصيره قد يستغفر عنه ، فديوان النعم وديوان الذنوب يستأنفدان طاعته كلها ، هذا وأعمال العبد مستحقة عليه بمقتضى كونه عبداً مملوكاً مستعملاً فيما يأمره به سيده ؛ فتفضله بماله وأعماله مستحقة عليه بموجب العبودية فلا يستحق ثواباً ولا جزاء ، فلو أمسك الثواب والجزاء الذى ينتمى به لم يكن ظالماً ، فإنه يكون قد فعل ما وجب عليه بحق كونه عبداً ؛ ومن لم يحكم هذا الموضع فإنه عند الذنوب وعقوباتها يصدر منه من الأقوال ما يكون فيها أو في بعضها خصماً لله متظلباً منه شيئاً له ، وقد وقع في هذا من شاء الله من الناس ، ولو حركت النفوس لرأيت العجب .

وعما يوضح ذلك أنه سبحانه عادل ، لو عم أهل السموات والأرض بالعذاب لكان عادلاً ، فهو إنما يزل العذاب بسبب من يستحقه منهم ثم يعم العذاب من لا يستحقه : كما أهلك سبحانه الأمم المكذبة بعذاب الاستئصال ، وأصاب العذاب الأطفال والبهايم ومن لم يذنب ، وكذلك إذا عصاه أهل الأرض أمسك عنهم قطر السماء ، فيصيب ذلك العذاب البهايم والوحوش في الفلوات ، فتموت الحبارى في وكرها مهزلاً بقطايا بنى آدم ويموت العنب في جحره جوعاً ؛ وقد أغرق الله أهل الأرض كلهم بقطايا قوم نوح ، وفيهم الأطفال والبهايم ، ولم يكن ذلك ظلماً منه سبحانه ، فالعقوبة الإلهية التى اشترك الناس في أسبابها تاتى عامة ، وقد كُسر الصحابة رضى الله عنهم يوم أحد بذنوب أولئك الذين عضوا رسول الله (ص) وأخطوا مركزهم ، وانهمزوا يوم حنين لما حصل لبعضهم من الإعجاب بكبرتهم ، فعمت عقوبة ذلك الإعجاب ؛ وهذا عين العدل والحكمة لما في ذلك من المصالح التى لا يعلمها إلا الله تعالى .

وغاية ما يقال : فهلا خصت العقوبة صاحب الجريمة ؟ فيقال : العقوبة العامة التي تبقى آية وعبرة وموعظة ، لو وقعت خاصة لارتفعت الحكمة المقصودة منها ، وفانت العبرة ولم يظهر للناس أنها بذلك السبيل ، بل لعل قاتلاً يقول : قدراً اتفق . وإذا أصاب العذاب من لا يستحقه ؛ فمن يثاب في الآخرة معجل له الراحة في الدنيا بالموت الذي لا بد منه ، ويتداخل الثواب في الآخرة ، ومن لا يثاب كالبهائم التي لا بد من موتها فإنها تتمتع بالراحة وما يصيبها من ألم الجوع والعطش ؛ فهو من لوازم العدل والحكمة مثل الذي يصيبها من ألم الحر والبرد والجلب في بيوتها التي مصلحتها أرجح من مفسدة ما ينالها ؛ وهكذا مصلحة هذه العقوبة العامة وجعلها عبرة للأمم أرجح من مفسدة تألم تلك الحيوانات .

فصل

اعلم أن من أعظم حكمة الرب وكآل قدرته ومشيته خلق الضدين ، إذ بذلك أعرف ربوبيته وقدرته وملكوته ، كالليل والنهار ؛ والحر والبرد ، والعلو والسفل ؛ والسماء والأرض ، والطيب والخبيث ، والبلاء والدواء ، والألم واللذة ؛ والحسن والقبيح ، فن كآل قدرته وحكمته خلق جبريل وخلقك ، خلق أطيب الأرواح وأزكاها وأطهرها وأفضلها ؛ وأجرى على يديه كل خير ، وخلق أنجس الأرواح وأخبثها وأردأها ؛ وأجرى على يديه كل شر وكفر وفسوق ومعصية ، وجعل الطيب منجأراً إلى تلك الروح ، والخبيث منجأراً إلى هذه الروح ؛ فتلك مغناطيس كل طيب ، وهذه مغناطيس كل خبيث وأى حكمة أبلغ من هذا ؟

بوضحه : أن المادة الأرضية مشتملة على الطيب والخبيث ، وقد اقتضت الحكمة أن خلق منها آدم وذريته . فلا بد أن يأتي بنو آدم كذلك مشاككتهم لمعادتهم . والمادة النارية فيها الخير والشر ، فلا بد أن يأتي المخلوق منها كذلك . والله تعالى يريد تخليص الطيب من المادة الأرضية من الخبيث ليجعل الطيب مجاوراً له في دار كرامته محتصاً بروقيته والقرب منه . ويجعل الخبيث في دار الخبيث ، يحطه البعد منه والهوان والطرود والإبعاد ، إذ لا يليق بحمده وحكمته وكآله أن يكون مجاوراً له في داره مع الطيبين . فأخرج من المادة النارية من جعله محرّكاً للنفوس داعياً لها إلى عمل الخبيث لتتجذب إليه النفوس الخبيثة بالطبع . ونميل إليه بالمناسبة ، فتتجذب إلى ما يناسبها وما هو أولى بها حكمة ومصلحة وعدلاً ، لا يظلمها في ذلك بارتها وغاقتها ؛ بل أقام داعياً يظهر بدهوته

إياها واستجاباتها ما كان معلوماً لبارئها وعالقيها من أحوالها ، وكان خفياً على العباد ؛ فلما استجاب لآمره ؛ ولبت دعوته ، وآثرت طاعته على طاعة ربها ووليها الحق الذي تنقلب في نعمه وإحسانه ؛ ظهر للملائكته ورسله وأوليائه حكمته وعدله في تعذيب هذه النفوس وطرد ما عنده وإبعادها عن رحمته ؛ وأقام للنفوس الطيبة داعياً يدعوها إليه وإلى مرضاته وكرامته ، فلبت دعوته واستجاب لآمره ؛ فلم عباده حكمته في تخصيصها بمثوبته وكرامته ، فظهر لهم حمده التام وحكمته البالغة في الأسرين ، وعلوا أن خلق عدو الله إبليس وجنوده وحزبه ، وخلق وليه وهبده جبريل وجنوده وحزبه ، هو عين الحكمة والمصلحة ، وأن تعطيل ذلك منافي لمقتضى حكمته وحمده .

بوضوحه : أن من لوازم ربوبيته تعالى وإليته إخراج الخبأ في السموات والأرض من النبات والأقوات والحيوان والمعادن وغيرها ؛ وخبأ السموات ما أودعها من أمره الذي يخرجها كل وقت بفعله وأمره ، وهذا من تدبيره للملائكته وتصرفه في العالم العلوى والسفلى ، فإخراج هذا الخبأ يظهر قدرته ومشيئته وعلمه وحكمته . وكذلك النفوس فيها خبأ كامن يعلمه سبحانه منها ، فلا بد أن يقيم أسباباً يظهر بها خبأ النفوس الذي كان كامناً فيها ، فإذا صار ظاهراً هيئاً ترتب عليه أثره ؛ إذ لم يكن يرتب على نفس العلم به دون أن يكون معلوماً واقفاً في الوجود ، قال تعالى (ما كان الله ليدر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب) وقال تعالى (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً) فأخبر أنه خلق العالم العلوى والسفلى ليبلو عباده ، فيظهر من بطبيعته ويحببه ويجهله ويعظمه بمن يصفيه ويخالقه ، وهذا الابتلاء والامتحان يستلزم أسباباً يحصل بها ؛ فلا بد من خلق أسبابه ؛ ولهذا لما كان من أسبابه خلق الشهوات وما يدعو إليها وتزيينها فعل ذلك . وقال تعالى (إنا جعلنا ما في الأرض دينة لها نبليهم أيهم أحسن عملاً) . فهذه ثلاثة مواضع في القرآن تبين حكمته في خلق أسباب الابتلاء والاختبار ، فظهر أن من بعض الحكيم في خلق عدو الله إخراج خبأ النفوس الخبيثة التي شرها وخبأها كامن فيها ، فأخرج خبأها بزناد دعوته كما يخرج خبأ النار بقدر الزناد ؛ وكما يخرج خبأ الأرض بإزالة الماء عليها ؛ وكما يخرج خبأ الأثني بلفاح الذكر لها ، وكما يخرج خبأ القلوب الزاكية بإزالة وجهه وكلامه عليها .

فكم له سبحانه من حكمة بالغة ، وآية ظاهرة في خلق عدوه إبليس ؟ فإن من كمال الحكمة والتبصرة إظهار شرف الأشياء الفاضلة بأخسها ، فلو لا الليل لم يظهر فضل النهار ونوره وقدره ، ولو لا الألم لم يعرف فضل اللذة وشرفها وقدرها ، ولو لا المرض

لم يعرف فضل العافية ؛ ولولا وجود قبح الصورة لم يظهر فضل الحسن والجمال . ولماذا كان خلق النار وعذاب أهلها فيها أعظم لنعم أهل الجنة وأبلغ في معرفة قدرها وخطرها فكان خلق هذا القبيح الشنيع المنظر والخبر الذى صورته أشنع من باطنه ، وباطنه أقيح من صورته مكملًا لحسن تلك الروح الزكية الفاضلة ، التى كحل الله تعالى بصورتها جمال الظاهر والباطن ، فلو كان الخلق كلهم على 'حسن يوسف مثلاً ، فأى فضيلة وتميز يكون له ؟ ولو كانت السكواكب كلها شمساً وأقماراً ، فأى مزية كانت تكون للغير ؟

فصل

إن كمال العبودية والمحبة والطاعة إنما يظهر عند المعارضة والدواعى إلى الشهوات والإرادات المخالفة للعبودية ، وكذلك الإيمان إنما تتبين حقيقة عند المعارضة والامتناع وحينئذ يتبين الصادق من الكاذب . قال الله تعالى (آلم . أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون . ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين) وقال تعالى (أم حسبكم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) وقال تعالى (أم حسبكم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا) فالجنة لا يتأهلها المكلفون إلا بالجهاد والصبر ، فخلق الشياطين وأوليائهم وجندهم من أعظم النعم في حق المؤمنين . فإنهم بسبب وجودهم صاروا مجاهدين في سبيل الله يحبون الله ويغضون الله ، ويوالون فيه ويعادون فيه ، ولا تكمل نفس العبد ولا يصلح لها الزكاء والفلاح إلا بذلك . وفى التوراة : إن الله تعالى قال لموسى « اذهب إلى فرعون فأبى ساقى قلبه لتظهر آياتى وبجائنى ويتحدث بها جيلاً بعد جيل ، وتكذيب المشركين لمحمد (ص) وسعيهم في إبطال دعوته ومحاربة كانت من أعظم النعم عليه وعلى أمته ؛ وإن كان من أعظم النعم على الكافرين ؛ لكم حصل فى ضمن هذه المعاداة والمحاربة لرسول الله (ص) ولاصحابه ولائته من نعمة ، وكم رفعت بها درجة ؟ وكم قامت بها لدعوته من حجة ؟ وكم أعقب ذلك من نعيم مقيم وسرور دائم ، وهه كم من فرحة وفرحة عين في مناظرة العذر وكتبته ؟ فما طاب العيش إلا بذلك . فاعظم اللذة في غيظ عدوك ، فمن أعظم نعم الله على عباده المؤمنين أن خلق لهم مثل هذا العدو وأن القلوب المشرقة بنور الإيمان والمعرفة لتعلم أن النعمة بخلق هذا العدو ليست بدون النعمة بخلق أسباب اللذة والنعمة . فليست بأدى النعمتين عليهما ، وإن كانت مقصودة لغيرها . فإن الذى يترتب عليهما من الخير المقصود لذاته أنفع وأفضل وأجل من فوائده .

فإن قيل : إذا كان خلق إبليس وجنوده من أعظم النعم على المؤمنين ؛ فأى حكمة ومصلحة حصلت هؤلاء بخلقهم ؟ فكيف اقتضت الحكمة أن خلقهم لضررهم المحض لأجل منفعة أولئك ؟ وإذا أثبت اقتضاء الحكمة لذلك طولبتم بأمر هو أشكل عليكم من هذا ؛ وهو أن ما جعل من المضار وسيلة إلى حصول غيره إن لم تكن الغاية حاصلة منه وإلا كان تفويته أولى لما في تفويته من عدم الشر والفساد ، وهذه الوسيلة قد ترتب عليها دخول واحد من الآلاف إلى الجنة وتسعائة وتسعة وتسعين إلى النار . فأين الحكمة والمصلحة التي حصلت للكافرين في خلق الشياطين ؟ فهذان سؤالان في هذا المقام لا يتم مقصودكم إلا بالجواب عنهما .

قيل : حاصل السؤالين أنه أى مصلحة في خلق الشياطين والكفرة لأنفسهم ، وأن مفسدة من 'خلقوا' لمصلحتهم بهم أضعاف ما حصل لهم من المصلحة . والجواب عنها من عدة مسالك .

المسلك الأول : إنا وإن علمنا أفعال الرب بالحكم غايما لا نوجب عليه رعاية المصالح بل نقول : إن له في كل ما خلقه حكمة تعجز العقول عن الإحاطة بها . وحكمته أعلى وأعظم أن تورد بمقولتنا . وقد بينا بعض الحكم في خلقهم وما يترتب عليها بما هو أحب إليه من فوائده ، وهذا المحبوب له وإن استلزم وجوده مفسدة في حق ذلك المخلوق ، فالحكمة الحاصلة بخلقه أعظم من تلك المفسدة . وهذا كما أن المصلحة والمفسدة الحاصلة من ذبح القرابين ولهدى الإنسانك والضحايا وغيرها أعظم من المفسدة الحاصلة للحيوان بالذبح ، والكفار قرابين أهل الإيمان .

المسلك الثاني : إنا نعلم أفعاله سبحانه بالمصالح ، لكن لا على الوجه الذي سلكه أهل القدر والاعتزال من رعاية المصالح التي اقترحتها عنوهم وحكمت بأنه هو أصالح . وهذا مسلك باطل يقابل في البطلان مسلك خصومهم من الجبرية الذين ينكرون أن يفعل لغاية أو يكون أفعاله خلة البتة . فنقول : نعم في خاتمهم أعظم المصالح التي هي فعل من ليس كئله شيء ، في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله . بل هو منزّه عن مشابهة خلقه في شيء من ذلك .. ثم لنا في هذا المسلك طريقان : أحدهما أن نقول 'خلقوا' لمصلحتهم ، من معرفته سبحانه وعبادته وطاعته ؛ وفطروا على ذلك وهبوا له . ومكنوا منه ، وجعل فيهم الاستعداد والقبول . وبهذا قامت حجة الله عليهم وظهر عدله فيهم ، فلما أبوا واستكبروا أن يتقادروا لطاعته وتوحيده ومحبهه كانوا هم الظالمين الممتدين المستحقين للعذاب ؛ لجلل تعذيبهم من تمام نعم أوليائه ، ومصلحة محضه في حقهم ، فإسهم لما فوّتوا المصالح التي

'خلفوا لأجلها واستحقوا عليها العقوبة صارت تلك العقوبة مصالح لآلئها . وهذا بمنزلة ملك له عبيد ، هيا كل واحد منهم لخدمته والقرب منه والحظوة بكرامته ، فأبى بعضهم ذلك ولم يرض به ، فسلط الملك عبيده المطيعين له عليهم ، وقال أبحتكم دماهم وأموالهم ونساءهم ومساكنهم شكراً لكم على طاعتي ، وعقوبة لهم على استكبارهم عنها ؛ وأرسلتكم عظامي نعمتي عليكم بما أنزلت بهم من نعمتي . فإنكم لو عملتم مثل عملهم جعلتكم بمنزلتهم ، فكلما شاهدوا عقوبتهم ازدادوا محبة ورغبة وذكرأ وشكراً للملك ، واجتهاداً في طاعته وبلوغ مرضاته ؛ وتلك العقوبة التي نالتهم إنما هي بسبب أعمالهم ، لم يظلمهم الملك شيئاً ، والله المثل الأعلى والنعمة السائفة والحجة البالغة ، قال الله تعالى (ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم ، وكان الله شاكراً علياً)

فتأمل ما تحسنه هذا الخطاب من العدل والالطف والرحمة ، وأنه سبحانه ليس له غرض في تعذيبكم . ولا يعذبكم تشفياً ولا حاجة به إلى ذلك ، ولا هو عن يعذب سدى وباطلا بلا موجب ولا سبب ؛ ولكن لما تركتم الشكر والإيمان واستبدلتم به الكفر والشرك وجمود حقه عليكم وإنكار كاله ، وأبدلتم نعمته كفرأ ؛ أحللتهم بأنفسكم جزاء ذلك وعقوبته وسعيتهم بجهدكم إلى دار العقوبة ساعين في أسبابها ، بل دعائه ورسله تملك بأيديكم ، وحجزكم عن الطريق الموصلة إلى محل عذابه ؛ وأنتم تجاذبونهم أشد المجاذبة وتهاذون فيها ، ولم يكفكم ذلك حتى بنيتم طريق رضاه ورحمته عوجاً ؛ وصددتم عنها ونفرتهم عباده عنها بجهدكم ، وآفرتهم موالاة عدوه على موالاته وطاعته ، فتحننتم إلى أعدائه متظاهرين عليه ، ساعين في إبطال دعوته الحق ، فما يفعل سبحانه بعذابكم لولا أنكم أوقفتم أنفسكم فيه بما ارتكبتم .

وهذا المسلك ظاهر المصلحة والحكمة والعدل في حقهم وإن كانوا هم الذين فوتوا على أنفسهم المصلحة ، قال الله تعالى (وما ظنناهم ولكن كانوا أنفسهم يظنون) وهذا الأمر لا بد أن يشهده إذا بعث ما في القبور وحصل ما في الصدور ، ويقرأ به ولا يبقى عند رب ولا شك ؛ وتأمل قوله الحق (نسوا الله فأنسىهم) وقوله (ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم) كيف عدل فيهم كل العدل بأن نسيتهم كأنسوه وأنساهم حظوظ أنفسهم ونعيمها وكآلها ، وأسباب لذاتها وفرحها ، عقوبة لهم على نسيان المحسن إليهم بصنوف النعم ، المتجب إليهم بآلائه ، فقابلوا ذلك بنسيان ذكره والإعراض عن شكره ، فعدل فيهم بأن أنساهم مصالح أنفسهم فمطلوها ، وليس بعد تعطيل مصلحة النفس (لا الوقوع فيها تفدي به وتألم بقوة غاية الألم .

ونحن في هذا المسلك في غنية عن أن نقول إن تعذيبهم غير مصلحتهم كما قاله غير واحد من أرباب المقالات ، كما حكاه عنهم الأشعري وغيره ، فإن هؤلاء لم يشبوا وجه المصلحة لهم في تعذيبهم ، بل أرسلوا القول بذلك إرسالا ، وكأنهم حاموا حول أمر لم يمكنهم وروده ، وهو أن هؤلاء وإن كانوا به مشركين ولحقته جاحدين ، فإنهم إنما نخلقوا على الفطرة السليمة التي هي دين الله ، ولكن عرض لهم ما نقاهم عنها حتى فسدت وبطل حكمها . وصار الناقل لهم عنها هو الحاكم عليها العامل فيهم . وهذا أمر خارج عن مقتضى الخلقة وأصل الفطرة ، كما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن عياض بن حمار المجاشعي عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه عز وجل أنه قال : إني خلقت عبادي حنفاء كلهم ، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم : وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا .

وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ما من مولود يولد إلا على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، فأخبر أن أصل ولادتهم ولشأنهم على الفطرة ، وأن التهود والنصر والتنجيس طارئ طرأ على الفطرة ، وعارض عرض لها ، واقتضى هذا العارض الذي عرض للفطرة أمورا استلزمات ترتب آثارها عليها بحسب قوتها وضعفها . فالآلام والعقوبات المترتبة على ذلك من جنس الآلام والعقوبات المترتبة على خروج البدن عن صحته ، وهو إنما خلق على الصحة والاعتدال ، فإذا استمر على ذلك لم يمرض له ألم وكذلك القلب فطر على الفطرة الصحيحة ؛ فلما عرض له الفساد ترتب على ذلك العارض أثره من الآلام والعقوبات ولا ريب أن ذلك العارض ليس في أصل الفطرة بحيث يستحيل زواله ، بل هو ممكن الزوال ، والناس في زواله ، والسرعة والبطء فيه متفاوتون أعظم تفاوت ؛ فمنهم من زال عنه بمجرد الدعوة ، حين هاد إلى موجب الفطرة أجاب الداعي من غير توقف ، ومنهم من توقف لقوة العارض فاحتاج مع الدعوة إلى موعظة تتضمن ترويبه وترغيبه . ومنهم من غلبت عليه المادة الفاسدة فاحتاج مع ذلك إلى المجادلة . ومنهم من كان العارض أشد من ذلك فعدل معه إلى الجلاد والمخاربة ونوع من العقوبة ، فأزال ذلك تلك المادة وأعاد الفطرة إلى صحتها . ومنهم من كان فساد فطرته قد استحکم وتمكن ، فصار له بمنزلة الصفة الثابتة . ولم يكن بد من أن يحتتم عنه ليزول ذلك الحجب ويتخلص منه ، ويعود على ما خلق عليه أولا . ولهذا لما خرج خبيث الموحدين من أهل الكباثر بسرعة تجعل خروجهم من النار وعادوا إلى ما خلقوا عليه أولا من كال النفثة وزوال موجب هذا العذاب ، فلم يبق لهم

مصلحة في التعذيب بعد ذلك . وأما المشركون : فلما كان العارض استحکم فيهم وصار كالحية والصفة استمروا في النار تحمى عليهم أشد الحرق لقوة ذلك الحبث ولزومه لهم . ومعلوم أنه لو فارقهم في الدنيا وانسلخوا منه لم يعذبوا ؛ فإذا فارقهم في النار وانسلخوا منه زال موجب العذاب ؛ فعمل مقتضى الفطرة عمله ، وأبدلوا ذلك بوجوه ، هذا أحدهما :

الوجه الثاني أن الله تعالى لم يخلق شيئاً يكون شراً محضاً من كل وجه ، لا خير فيه بوجه من الوجوه ، فإن هذا ليس في الحكمة ، بل ذلك لا يكون إلا عدماً محضاً ، والعدم ليس بشيء . والوجود إما خير محض ، وإما خير غالب ؛ وإما أن يكون فيه خير من وجه وشر من وجه ، فأما أن يكون شراً من كل وجه ، فهذا محتمل ؛ ولكن قد يظهر ما فيه من الشر ويخفى ما في خلقه من الخير . ولهذا قال تعالى للثلاثة : وقد سألوها عن خالق هذا القسم فقالوا (أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟ قال إني أعلم ما لا تعلمون)

فإذا كانت الملائكة مع قريتهم من الله وعلهم بأسمائه وصفاته وما يجب له ويتمتع عليه لم تعلم حكمته سبحانه في خلق من يفسد كما يعلمها الله ، بل هو سبحانه متفرد بالعلم الذي لا يعدونه ، فالبشر أولى بأن لا يعلموا ذلك ، فالخير كله في يد الرب والشر ليس إليه ، فلا يدخل في أسمائه ولا في صفاته ولا في أفعاله ؛ وإن دخل في مفعولاته بالعرض لا بالذات . وبالقصد الثاني لا الأول دخولا إضافياً . وأما الخير فهو داخل في أسمائه وصفاته وأفعاله ومفعولاته بالذات والقصد الأول . فالشر إنما يضاف له مفعوله لا فعله ، وفعله خير محض . وهذا من معاني أسمائه المقدسة : كالقدوس والسلام والمتكبر ؛ فالقدوس الذي قدس عن كل عيب ، وذلك السلام ، وكذلك المتكبر ، قال ميمون بن مهران : تكبر عن السوء والسيئات ، فلا يصدر منه إلا الخيرات ، والخيرات كلها منه ، فهو الذي يأتي بالحنات ويذهب بالسيئات ، ويصلح الفاسد ولا يفسد الصالح ، بل ما أفسد إلا فاسداً ، وإن كان الظاهر الذي يبدو للناس صالحاً ، فهو يعلم منه ما لا يعلم عباده .

والمقصود أن الشرور هي الإعدام ولوازمها ؛ فالشر ليس إلا الذنوب وموجباتها وسيئات الأعمال وسيئات الجزاء ، وهي مترتبة على عدم الإيمان والطاعة وموجباتها ؛ فإذا أراد الله بعبد الخير أراد من نفسه سبحانه أن يوفق له ويعينه عليه ، فيوجد منه ؛ فيترتب عليه من الأمور الوجودية ما فيه صلاحه وسعادته ، فإذا لم يرد به خيراً لم يرد من نفسه أن يعينه ويوفقه ، فيبقى مستمراً على عدم الخير الذي هو الأصل ، فيترتب

على هذا العدم فقد الخير وأسبابه ، وذلك هو الشر والالَم ، فإذا بقيت النفس على عدم كمالها الاصلى وهى متحركة بالذات لم تخلق ساكنة ؛ تحركت فى أسباب مضرتها والمها ؛ فتعاقب بخلق أمور وجودية ، يريد الله سبحانه تكوينها عدلا منه فى هذه النفس وعقوبة لها . وذلك خير من جهة كونه عدلا وحكمة وعبرة ، وإن كان شرأ بالإضافة إلى المذهب والمعاقب فلم يخلق الله سبحانه شرأ مطلقاً ، بل الذى خلقه من ذلك خير فى نفسه وحكمة وعدل . وهو شر نسبى إضافى فى حق من أصابه ، كما إذا أنزل المطر والثلج والرياح وأطلع الشمس ، كانت هذه خبرات فى نفسها ، وحكم ومصالح ، وإن كانت شرأ نسبياً إضافياً فى حق من تضرر بها .

وبالجملة فالكلمة الجامعة لهذا هى الكلمة التى أثنى بها رسول الله ﷺ على ربه حيث يقول : والشر ليس إليك ، فالشر لا يضاف إلى مَنْ الخير بيديه ؛ وإنما يفسب إلى المخلوق كقوله تعالى (قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق) فأمره أن يستعِذ به من الشر الذى فى المخلوق ، فهو الذى يعمد منه وينجى منه ، وإذا أخلى العبد قلبه من محبة والإجابة إليه وطلب مرضاته ، وأخلى لسانه من ذكره والثناء عليه ؛ وجوارحه من شكره وطاعته ، فلم يرد من نفسه ذلك ونسى ربه ؛ لم يرد الله سبحانه أن يعيده من ذلك الشر ونسيه كما نسيه ، وقطع الإمداد الواصل إليه منه ، كما قطع العبد العبودية والشكر والتقوى التى تناله من عباده . قال تعالى (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم) فإذا أمسك العبد عما ينال ربه منه ، أمسك الرب عما ينال العبد من توفيقه . وقد صرح سبحانه بهذا المعنى بعينه فى قوله تعالى (ونذرم فى طغيانهم يعمهون) أى نخل بينهم وبين نفوسهم التى ليس لهم منها إلا الظلم والجهل . وقال تعالى (ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم) وقال تعالى (أولئك الذين لم يرد الله أن يظهر قلوبهم) فعدم إرادته تطهيرهم ، وتحايطه بينهم وبين نفوسهم أوجب لهم من الشر ما أوجبهم ، فالذى إلى الرب ويديده ومنه هو الخير ، والشر كان منهم مصدره وإليهم كان متناه ، فمنهم ابتدأت أسبابه بخذلان الله تعالى لهم تارة ، وبمقوبته لهم به تارة ؛ وإليهم انتهت غايته ووقوعه . فتأمل هذا الموضع كما ينبغي ، فإنه يحل عنك إشكالات حار فيها أكثر الناس ولم يفتدوا إلى الجمع بين الملك والحمد والعدل والحكمة .

المسلك الثالث : مسلك الرحمة فيها هى المسئولية الشاملة العادة للوجودات كلها وبها قامت الموجودات ؛ فهى التى وسعت كل شئ ، والرب وسع كل شئ رحمة وعلماً . فوصلت رحمته إلى حيث وصل علمه ، فليس موجود سوى الله تعالى إلا وقد وسعته .

رحمته وشملته وناله منها حظ ونصيب . ولكن المؤمنون اكتسبوا أسباباً استوجبوا بها تمكيل الرحمة ودوامها ، والكفار اكتسبوا أسباباً استوجبوا بها صرف الرحمة إلى غيرهم فأبواب الرحمة متصلة دائمة لا انقطاع لها لأنها من صفة الرحمة . والأسباب التي عارضتها مضطحكة زائلة لأنها عارضة على أسباب الرحمة طارئة عليها . وإذا كان كل مخلوق قد انتهت إليه الرحمة ووسعته فلا بد أن يظهر أثرها فيه آخراً كما ظهر أثرها فيه أولاً . فإن أثر الرحمة ظهر فيه أول النشأة ثم اكتسب ما يقتضى آثار الغضب ، فإذا ترتب على الغضب أثره عادت الرحمة فاقتضت أثرها آخراً كما اقتضته أولاً لزوال المسانع وحصول المقتضى في الموضوعين .

وبما يوضح هذا المعنى أن الجنة مقتضى رحمته ومنفرته ، والنار من عذابه ، وهو مخلوق منفصل عنه ، ولهذا قال تعالى (نبيه هادى أتى أما الغفور الرحيم وأن عذابي هو العذاب الأليم) وقال (اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) وقال تعالى (إن ربك لسريع العقاب وإنه لغفور رحيم) فالنعم موجب أسمائه وصفاته ، وأما للعذاب فإنه من مخلوقاته المقصودة لغيرها بالفصل الثانى ؛ فهو سبحانه إذا ذكر الرحمة والإحسان والعفو نسب إلى ذاته ، وأخبر أنه من صفاته . وإذا ذكر العقاب نسب إلى أفعاله ولم يتصف به ، فرحمته من لوازم ذاته ، وليس غضبه وعقابه من لوازم ذاته ، فهو سبحانه لا يكون إلا رحماً ، كما أنه لا يكون إلا حياً . علياً قديراً سميعاً ؛ وأما كونه لا يكون إلا غضباناً معذباناً ، فليس ذلك من كاله المقدس ؛ ولا هو بما أتى به على نفسه وتمدح به .

يوضح هذا المعنى أنه كتب على نفسه الرحمة ، ولم يكتب عليها الغضب ، وسبقته رحمته غضبه وغلبته ، ولم يسبقها الغضب ولا غلبها ، ووسعت رحمته كل شيء ، ولم يسمع غضبه وعقابه كل شيء ، وخلق الخلق ليرحمهم لا ليعاقبهم ، والعفو أحب إليه من الانتقام ، والفضل أحب إليه من العدل ، والرحمة أثر عنده من العقوبة . ولهذا لا يخلف في النار من في قلبه أدنى مثقال ذرة من خير . وجل جانب الفضل الحسنه بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة ، وجانب العدل السيئة فيه بمثلها وهى معرضة للزوال بأيسر شيء ، وكل هذا يبنى أن يخلق خلقاً لمجرد عذابه اسرمدى الذى لا انتهاء له ولا انقضاء ؛ لا لحكمة مطلوبة إلا لمجرد التعذيب والألم الزائد على الحد . فما قدر الله حق قدره من نسب إليه ذلك ، بخلاف ما إذا خلقهم ليرحمهم ويحسن إليهم وينعم عليهم ، فاكسبوا ما أغضبهم وأسخطهم ، فأصابهم من عذابه وعقوبته بحسب ذلك العارض الذى اكتسبوا ؛

ثم اضطلع سبب العقوبة وزال وعاد مقتضى الرحمة . فهذا هو الذى يليق برحمة أرحم
الراحمين وحكمة أحكم الحاكمين .

وما بين هذا أن الجنة يدخلها من لم يعمل خيراً قط ؛ ويدخلها من ينقش الله تعالى
فيها ، ويدخلها من دخل النار أولاً ، ويدخلها الأبناء بعمل الآباء . وأما النار فذلك كله
منتف فيها ، ولا يدخلها من لم يعمل شراً قط ، ولا يفتنى الله تعالى فيها خلقاً يعذبهم من
غير جرم ، ولا يدخلها من يدخل الجنة أولاً ، ولا يدخلها الذرية بكفر الآباء وعلمهم .
وهذا يدل على أنها خلقت لمصلحة من دخلها لتذيب فضلاته وأوساخه وأدرانته ، وتطهره
من خبثه ونجاسته ؛ كالسكر الذى يخرج خبث الجواهر المتفجع بها ، ولمصلحة من يدخلها
لهردعه ذكرها والخبر عنها عن ظلمه وغيه ، فليست الداران عند الله سواء فى الأسباب
والغايات والحكم والمصالح .

يوضح ذلك أن الله تعالى لا يعذب أحداً إلا لحكمة ؛ ولا يضع عذابه إلا فى المحل
الذى يليق به ، كما اقتضى شرعه العقوبات الدنيوية بالحدود التى أمر بإقامتها لها فيها من
المصالح والحكم فى حق صاحبها وغيره ، وكذلك ما يقدره من المصائب والآلام ؛ فيها من
الحكم ما لا يحصى . إلا أنه ، من توكية النفوس وتطهيرها ، والردع والجر ، وتعريف
قدر العاقبة ، وامتحان الخلق ، ليظهر من يعبد على السراء والضراء بمن يعبد على حرف
إلى أضعاف أضعاف ذلك من الحكم . وكيف يغلو أعظم العقوبات من حكمة ومصلحة
ورحمة ، إن مصدرها من تقدير أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين والجنة طيبة لا يدخلها
إلا طيب . ولهذا يدخل النار من أهل التوحيد من فيه خبث وشر حتى يظهر فيها
ويعطي ؛ ومن كان فيه دون ذلك حبس على قنطرة بين الجنة والنار ؛ حتى إذا هذب
ونقى أذن له فى الدخول ومعلوم أن النفوس الشريرة الظالمة المظلمة الأتيمة لا تصلح
لتلك الدار التى هى دار الطيبين . ولو ردت إلى الدنيا قبل العذاب لعادت لها نعيم عنه
فلا تصلح لدار السلام التى سلمت من كل عيب وآفة . فاقضت الحكمة تعذيب هذه النفوس
عذاباً يظهر نفوسهم من ذلك الشر والخبث ؛ ويكون مصلحة لهم ، رحمة بهم ذلك العذاب ،
وهذا معقول فى الحكمة . أما خلق نفوس لمجرد العذاب السرمضى لا لحكمة ولا لمصلحة
فتأباه حكمة أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين .

يوضحه : أن الله تعالى قيد دار العذاب ووقتها بما لم يقيد به دار النعيم ووقتها ؛
فقال تعالى فى دار العذاب (لا تبين فيها أحقاباً) وقال (النار شواكم خالدين فيها إلا

ما شاء الله إن ربك حكيم عليم) فقيدما بالمشيئة وأخبر أن ذلك صادر عن حكته وعله وقال تعالى (وأما الذين شقوا في النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد) وأما الجنة فإنه أخبر ببقاء نعيمها ودوامه وأنه لا نفاذ له ولا انقطاع ؛ فقال (أكلها دائم وظلها) وقال (إن هذا لرزقنا ما له من نفاد) وأما النار فنهاية ما أخبر به عنها أن أهلها لا يخرجون منها ، وأنهم خالدين فيها وما هم منها بمخرجين . وهذا مجمع عليه بين أئمة الإسلام ، وهو معلوم بالضرورة أن الرسول جاء به ، ولكن الكلام في مقام آخر أن النار أبدية لا تنقضي أصلاً ، كما أن الجنة كذلك ؛ فهذا الذي تكلم فيه الصحابة والتابعون ومن بعدهم .

قال حرب في مسأله : سألت إسحاق عن قول الله تعالى (خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك) قال : أنت هذه الآية على كل وعيد في القرآن . قال إسحاق : حدثنا عبد الله بن معاذ حدثنا معتمر بن سليمان قال : قال أبي : حدثني أبو نضرة عن جابر وأبي سعيد أو بعض أصحاب النبي ﷺ قال : هذه الآية تأتي على القرآن كله (إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد) قال المعتمر : قال أبي : كل وعيد في القرآن . وقال ابن جرير في تفسيره : حدثنا الحسن بن يحيى حدثنا عبد الرزاق حدثنا ابن التيمي عن أبيه عن أبي نضرة عن جابر وأبي سعيد . وعن رجل من أصحاب النبي (ص) في قوله تعالى (إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد) قال : هذه الآية تأتي على القرآن كله حيث يقول في القرآن (خالدين فيها) تأتي عليه ،

قال ابن جرير : حدثنا عن ابن المسيب عن ذكره عن ابن عباس قال (خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك) قال : أمر النار تأكلهم ، قال : وقال ابن مسعود : ليأتين على جهنم زمان تخفق أبوابها ، ليس فيها أحد ، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقاباً .

وقال أحمد : حدثنا ابن حميد حدثنا جرير عن ساق عن الشعبي قال : جهنم أسرع الدارين عمراً وأسرها خراباً ، وقال حرب عن إسحاق بن رهويه : حدثنا عبد الله بن معاذ حدثنا أبي ، حدثنا شعبة عن أبي بلج : سمع عمرو بن ميمون يحدث عن عبد الله بن عمرو قال : ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد ، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقاباً ، وقال إسحاق : حدثنا عبيد الله بن معاذ : حدثنا أبي ، حدثنا شعبة عن يحيى بن أيوب عن أبي ذرعة عن أبي هريرة قال : ما أنا بالذي أقول إنه سيأتي على جهنم يوم

لا يبقى فيها أحد وقرأ (وأما الذين شقوا في النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد)

فصل

ومن عدله سبحانه أنه لا يزيد أحداً في العذاب على القدر الذي يستحقه ، وهذا أمر يشهده أهل النار في النار ؛ ومدة الكفر والشرك منقطعة ، فكيف يكون العذاب على المنقطع سرمداً أبداً الآبدن لا انقطاع له البتة ؟ بخلاف النعمة ، فإنه محض فضله ؛ فدوامه لا ينفى الحكمة .

فإن قيل لما كان من نيته أن يستمر على الشرك والكفر ، ولو عاش أبداً كان عقابه موافقاً لهذه النية والإصرار ، فالجواب : إن العقوبة الدائمة إما أن تكون مصلحة للعاقب ؛ أو للمعاقب أو لهما ، أو لغيرهما ، أو لا مصلحة فيها البتة . والانسام كلها باطلة . أما المعاقب فإنه إنما تكون العقوبة مصلحة في حقّه إذا كان محتاجاً إليها لشقاء غيظه وإطفاء نار غضبه التي يتأذى ببقائها . والله تعالى مزه عن ذلك كله ؛ فلم يبلغ العباد ضره فيضره ، ولا نفسه فينفعه ، ولو أن أول خلقه وآخريهم ، وإنهم وجنهم ، كانوا على أجر قلب رجل واحد منهم ما ضره ذلك شيئاً ؛ ولا نفعه من ملكه شيئاً . وأما أنه لا مصلحة للعاقب ولا لغيره في ذلك فظاهر . فتعين القسم الأخير وهو أنه لا مصلحة فيها ، وما كان كذلك فهو عبث يتعالى الله عنه ، سبحانه أن يخلق شيئاً باطلاً أو سدى أو عبثاً أو خالياً عن مصلحة وحكمة ؛ وهذا بخلاف ما إذا قيل : وضعت العقوبة لمصلحة ، وتقدرت بقدرها ، فإذا حصلت الحكمة والغاية المطلوبة منها ، وترتبت المصلحة التي قصدت بها عاد الأمر إلى الرحمة والجود .

ثم إن هذه النفوس الطالعة الكافرة لها بداية وتوسط ونهاية ، فهي في بدايتها قابلة للحق والعدل ، ولهذا لم يعذبها الله في هذه الحال ؛ وإن علم منها أنها إنما تختار الكفر . وأما في حال توسطها من حيث غفلت وقامت عليها الحجة فإنها استحققت العذاب حيثئذ لأن العقوبة مع الجنائية ؛ فاقضت الحكمة تأخيرها إلى دار الجزاء ؛ لعلها أن تراجع الحق فضرب لها مدة الحياة أجلاً وأمدأ تتمكن فيه من الرجوع إلى الحق واستدراك الفارط فلما لم تقم ذلك غنم عليها العقوبة . ومعلوم أنها إنما استمرت في مدة الحياة على غيبها وكفرها بقيام الأسباب التي زينت لها ذلك ؛ ولولا تلك الأسباب لآثرت رشدًا ، فإنه مقتضى فطرتها ، ولا ريب أن تلك الأسباب تبطل وتضمحل في الآخرة ، ولا سيما في

دار العذاب ، بل إنما وضعت تلك الدار لإزالة تلك الشرور ، وكيف تدوم تلك الأسباب وقد ذاقوا عقوبتها وألمها الشديد ، وتيقنوا أنها كانت أضر شيء عليهم ، وندموا عليها أعظم الندم ، وليس في الطبيعة الإنسانية الإصرار على تلك الأسباب وإيثارها بعد طول التألم الشديد بها ؛ نعم العذاب باق ما بقيت ؛ فإذا قدر زوالها وتبدلها وإقرار أصحابها على أنفسهم أنهم كانوا ظالمين ؛ وأن الله تعالى إنما عذبهم بعده ، وشهدوا على أنفسهم أنهم لا يصلح لهم غير ما هم فيه من العقوبة ، وأن حمده سبحانه أنزلهم تلك الدار ؛ فقام بقلوبهم حمده وشكره والثناء عليه بموجب أسمائه وصفاته التي كانت في فطرهم أولاً ، وحمدوه حمد عب معترف بالجناية ، وآثروا رضاه على كل شيء ، فلو قام هذا بقلوبهم حقيقة وعلمه الله منهم لصارت النار برداً وسلاماً عليهم ، كما في الأثر المرفوع الذي ذكره ابن أبي الدنيا في كتابه حسن الظن بالله ، أن رجلين من دخلا النار اشتد صياحهما ، فقال تعالى : اخرجوهما . فأخرجهما . فقال : لأى شيء اشتد صياحكما ؟ قالا : فعلنا ذلك لرحمتنا . قال : رحمتي بكما أن تنطلقا فتلقيا أنفسكما حيث كنتما من النار . قال : فينطلقان فيلقى أحدهما نفسه فيها ، فيجعلها الله برداً وسلاماً عليه ، ويقوم الآخر فلا يلقى نفسه ، فيقول له الرب : ما منعك أن تلقى نفسك كما ألقى صاحبك ؟ فيقول : رب ، إني أرجو ألا تميدنى فيها بعد ما أخرجتنى . فيقول الرب : لك رجاؤك ، فيدخلان جميعاً الجنة . وذكر ابن أبي الدنيا أيضاً حديثاً آخر مرفوعاً إلى النبي (ص) قال : يؤمر بإخراج رجلين من النار ، فإذا أخرجوا وقفا . فقال الله لها : كيف وجدتما معيكما وسوء مصيركما ؟ فيقولان شر مقيم وأسوأ مصير صار إليهما العباد ؛ فيقول لها : بما قدمت أيديكما وما أنا بظلام للعبيد ، قال فيؤمر بصرفهما إلى النار ؛ قال : فأما أحدهما فيعبد في أغلاله وسلاسله حتى يفتحهما . وأما الآخر فيتسكأ فيؤمر بردهما ، فيقول للذى عدا في أغلاله وسلاسله حتى اقتحمهما : ما حملك على ما صنعت وقد خبرتها ؟ فيقول : إني قد خبرت من وبال المعصية ما لم أكن لأنعرض لسخطك ثانية . ويقول الله للثاني : ما حملك على ما صنعت ؟ قال حسن ظنى بك حين أخرجتنى ألا تردنى إليها ، فرحمها الله تعالى وأمر بهما إلى الجنة ، وفي رواية : إنه يقول للآخر : لو حذرتنى مثل حذرك في الآخرة لم أدخلك النار ؛ ويقول للآخر : لو أحسنت ظنك بى في الدنيا مثل حسن ظنك بى اليوم ما أدخلتك النار .

وفي المسند وغيره من حديث الذين يدلون على الله بالحجة يوم القيامة : المعتبر : والاصم والمتوفى في الفترة . وأن الله تعالى يؤجج لهم ناراً ويقول : اقتحموها ، فمن

دخلها كانت عليه برداً وسلاماً ، ومن امتنع جر إليها .

فهؤلاء لما آثروا مرضاته بالعذاب على مرضاة أنفسهم وقام بقلوبهم أن رضاه في تعذيبهم أحب إليه من رضاهم في خلافه استحالت النار في حقهم واقلبت برداً وسلاماً وهذا أمر مشاهد في الواقع بين الناس ، وهو في اقتضائه رفع العقوبة نظير اقتضاء التوبة بدفعها ، فإن المذنب لو بلغت ذنوبه عنان السماء إذا ألقي نفسه بغناه من أساء إليه وتوسد عتبة بابه فوضع خده عليها مستسلماً مسلماً نفسه إليه ليمضي فيها ما أراد ، راضياً بما يقضيه فيه ؛ حامداً له عليه عالماً أن الحق له ؛ وقد سلم إليه على الحق يستوفيه منه ؛ فإنه متى فعل ذلك أذهب ما في قلب من أساء إليه من الحنق والغيط ، وعاد مكان الغضب عليه رقة ورحمة ، هذا مع حاجته وبلوغ آذاه ووصوله إليه رقة صبره وضعف احتماله فكيف بالغى الحيد الذي لن يبلغ العباد ضره ولا نفعه ؛ فلا تزيد عقوبتهم في ملكه شيئاً وهو أرحم الراحمين .

فهذا القدر من وجده في قلبه في الدنيا لم يدخل دار الشقاء إلا لمحة القسم ومن لم يظهر له هذا في الدنيا فإنه سيعمله يقيناً في الآخرة كما قال تعالى (فاعترفوا بذنبهم) وقال (فاعلموا أن الحق لله) وقال تعالى (قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل) فلا شيء أنفع لهم في عذابه من حمده والثناء عليه ، ومحبة على كاله وعدله فيهم ، وقولهم : إن كان هذا رضاك فلا نطالب غيره ، ويشهد غضبهم على نفوسهم ومقتهم لها موافقة لغضب ربهم ومولاهم ، ولكن هذا القدر لا نسمع به النفوس التيئة الجاهلة الظالمة اختياراً ، فإذا عوقبت بما تستحق وبلغ منها العذاب مبلغه وكسرهما وأذلها ، فإن أراد بها خيراً أشهدا ذلك وجعله حاضراً عندها ، فالرحمة حينئذ أدنى إليها من العقوبة ، والعفو أقرب إليها من الانتقام ، فإن أراد بها بارئها وفاطرها أن يرحمها ألهمها ذلك ، فانتقلت به من حال إلى حال ، فإن شاء أنشأها بعد ذلك نشأة أخرى ؛ وطبعها على غير طبيعتها الأولى ، فهو على كل شيء قدير ؛ وهو الحكيم العليم ؛ فلا يظن به من ساء فهمه أن هذا يناقض ما أخبر الله ورسوله به ، وافق عليه سلف الأمة أنهم يخلدون في النار ؛ وما هم منها بمخرجين ، وكلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدها فيها ، فمن رد ذلك وكذبه فهو كافر جاحد لما علم بالاضطرار أن الرسول (ص) أخبر به ؛ فليس في هذا نظر ولا شك ، وإنما الشأن في كون النار أبدية كالجنة لا تنفنى أبداً . وإلا ففي دامت ناراً فهم فيها خالدون .

فصل

وانرجع إلى المقصود ، وهو أن الذين قالوا عذاب الكفار مصلحة لهم ورحمة لهم حاموا حول هذا المعنى ، ولم يقتحموا لجنته ، وإلا فأى مصلحة لهم في عذاب لا ينقطع ، وهو دائم بدوام الرب تعالى ، فتأمل هذا الوجه حق التأمل ، واعطه حقه من النظر ، واجمع بين ذلك وبين معانى أسمائه وصفاته ؛ وما دل عليه كلام الله وكلام رسوله ؛ وما قاله الصحابة ومن بعدهم ، ولا تبادر إلى القول بلا علم ولا إلى الإنكار ؛ فإن أسفر لك صبح الصواب ؛ وإلا فرد الحكم إلى ما رده الله إليه بقوله (إن ربك فعال لما يريد) وتمسك بقول على بن أبى طالب رضى الله عنه ، وقد ذكر دخول أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ، وصف حالهما ثم قال « ويفعل الله بعد ذلك ما يشاء » .

الوجه الرابع : إن الذى يخلقه الله سبحانه ويقدره من الأمور نوعان : غايات ووسائل ؛ وقد اقتضت حكمته أن الوسائل تضمحل وتبطل إذا حصلت غاياتها ، كما يبطل السفر عند بلوغ المنزل ؛ ويذول الأكل والشرب عند حصول الشبع والرى ؛ والخيرات والمنافع هى الغايات المقصودة لنفسها ، والشرور والآلام إنما تقصد قصد الوسائل ؛ لإفضائها إلى الخيرات والمنافع . وما كان مقصوداً لنفسه فإن بقاءه ودوامه هو مقتضى الحكمة . وأما إذا كان مقصوداً لغيره ؛ فإذا حصل ذلك المقصود به لم يكن فى دوامه وبقائه حكمة ولا مصلحة ؛ والله تعالى خلق الناس وسطاً يسوق بها عباده إلى رحمته وجنته ، ويخوفهم بها من معصيته ؛ ويطهر بها من اكتسب من عباده خبثاً ونجاسة ، ولا يصلح إلا بها لمساكنته فى جنته ، وعقوبته يعاقب بها أعداءه على مقادير جرائمهم ؛ وهذه كلها أمور مقصودة لغيرها ؛ مفضية إلى مصالح مقصودة لنفسها .

يوضحه الوجه الخامس أن الله سبحانه جعل الشدائد والآلام والشرور فى هذه الدار بتراء لا دوام لها ؛ وجعل الشدة بين فرجين : فرج قبلها وفرج بعدها ، والعسر بين يسرين ؛ والبلاء بين حافيتين ، فليس عنده شدة دائمة ؛ ولا بلاء دائم ؛ ولا كرب دائم فى هذه الدار التى هى دار ظلم وبلاء ؛ وخيراتها مزوجة بشرورها ، وذلك أن الآلام والشدائد شرور ؛ والشر ليس إلى الله بخلاف الخيرات والنعم ؛

فإنها من مقتضى أسمائه وصفاته ، فهي دائمة بدوامه ، ومعلوم أن الدار التي هي حق من كل وجه أولى أن يكون الدوام لخيراتها ولذاتها ومسراتها ، وأن تكون شرورها إلى اختلال وزوال .

يوضحه الوجه السادس أن القضاء الإلهي خير كله ، فإن مصدره علم الله وحكمته وكأله المقدس ، فهو خير كله ومصلحة وحكمة وعدل ورحمة ، ودخول الشر فيه بالعرض لا بالذات ؛ كالشر العارض في الحر والبرد والمطر ، والأكل والشرب والأعمال النافعة ؛ وما بالعرض لا يقصد لذاته ، فلا يجب دوامه كدوام ما يقصد لذاته من الخيرات والمنافع الوجه السابع : إنك إذا اعتبرت هذه الآلام والشدائد ، والنعمة والرحمة حشوها فظايرها نعمة وباطنها نعمة ، فكم نعمة جلبت نعمة ، وكم من بلاء جلب عافية ، وكم من ذل جلب عراً ، وكسر جلب جبراً ، إذا اعتبرت أكثر الخيرات والمسرات والذات وجدتها إنما ترتبت على الآلام والمشاق ، وأعظم اللذة وأجلها ما كان سببه أعظم المأ ومشق . وهذا مشاهد في هذه الدار بالعيان . ولما كانت أعلى الدرجات درجة أهل الجهاد كان أشق شيء على النفوس وأكرمه إلیها ، قال الله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم ؛ وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ؛ وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون) ولهذا قيل :

وربما كان مكروه النفوس إلى محبوبها سبباً ما مثله سبب

فلا يوصل إلى الراحة واللذة إلا على جبر التعب والآلم ، وهذا يريك أن المصائب والآلام حشوها نعم ولذات ومسرات ، وهذا لأن الرحمة لها السبق والغلبة ، فإلى النعم والعقوبات من الرحمة أسبق من العقوبة ، وهي الغاية للغضب ، فلا بد أن يغلب أثرها أثر الغضب ، كما غلبت الصفة للصفة .

يوضحه الوجه الثامن : أن الرحمة سبقت إلى هذا المعاقب وظهر أثرها فيه فوجد بها وعاش ، وسمع وأبصر بها ؛ وبطش بها ومشى وتحرك بها ، وإلا لولا أنها سبقت إليه لم يكن له قيام ولا حياة ، بل إنما استظهر على معاصي الرب وغالغته بالرحمة التي سبقت إليه ووسعته فغلبت أسباب هلاكه وتافه ، فلما تمكنت أسباب التلف والهلاك واقتضت الرحمة أن جعل لها أسباب في مقابلتها من موجبها ومقتضاها تنزيلها ومحور أثرها لينخلص موجب الرحمة فيظهر أثره ؛ ودوام العذاب بدوام تلك الأسباب ، فلو زالت لزال العذاب .

يوضحه الوجه التاسع : إن هذه النفوس فيها ما يقتضى الرحمة من إقرارها بفاتها

وربوبيته ، وعلمه وقدرته ، وسموه وبصره ومحبه ، وتظيمه وإجلاله وسؤاله ، وفيها ما يقتضى الغضب والعقوبة ، كالشرك به وإيثاره وإماما على طاعته ومرصاته ، ولما كان مقتضى العقوبة فيها أقوى كان الحكم له ، ومعلوم أن العقوبة إن لم تذهب الأسباب المقتضية لها ولم تزلها بالكلية فلأنها تخففها وتضعفها ، فلما أن تقارم أسباب الرحمة ولما أن ترجح عليها وعلى التقديرين يبطل أثرها ؛ قال الله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وقال تعالى (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون ؟ سيقولون لله) إلى آخر الآيات ؛ فهم يعلمون أن الأرض ومن فيها له ، وأنه رب السموات والأرض ورب العرش العظيم ، وأن بيده ملكوت كل شيء ، وهو يحجر ولا يحار عليه ، وإذا منهم الضر في البر والبحر نصنعوا إليه وفرعوا إليه وقالوا : إنما نعبد من دونه هذه الآلهة لتقربنا إليه ونسفع لنا عنده ، وهو يملكها ونواصيها بيده ، ويحبونه ويقصدون التقرب إليه ، وهذا مما وضعه فيهم برحمته ونعمته ، فلم فيهم ما يقتضى رحمته ونعمته ، ولكن لما غلبت أسباب النعمة كان الحكم للغالب . وذلك لا يمنع اقتضاء المغلوب أثره وترتبة عليه .

وقد ثبت في الصحيح أن الله يقول لللائكة : أخرجوا من النار من في قلبه من الخير ما يزن ذرة أوبرة ، وأنها تخرج منها من في قلبه أدنى مثقال ذرة من إيمان ، فانظر هذا الجزء اللطيف جداً كيف غلب تلك الأسباب الكثيرة القوية وأبطالها وحاد الحكم له . وثبت في الصحيحين ، أنه يخرج منها من لم يعمل خيراً قط ، ولكن هذا إخراج منها وهي باقية على حقيقتها وناريتها . فأخرج منها هذا الجزء اليسير . ومعلوم أن أعداءه المشركين لن تخلو قلوبهم من الإيمان به ، قال الله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) فأثبت لهم إيماناً مع الشرك . وهذا الإيمان وإن لم يؤثر في إخراجهم من النار ، كما أثر إيمان أهل التوحيد ، بل كانوا معه خالدين فيها بشركهم وكفرهم فإن النار إنما سهرها عليهم الشرك والظلم ؛ فلا يمتنع في الرحمة والحكمة والعدل أن يطفئها ويذهبها بعد أخذ الحق منهم . فيجتمع ضعف أسباب تسميرها وقوة أسباب زوالها . فهذا غير ممتنع في الحكمة الإلهية . ولم يخبر الرسول بامتناعه . وأنه لا يكون في موضع واحد . ولا دل على ذلك نقل ولا عقل . بل الذي دل عليه النقل والإجماع أنهم خالدون فيها أبداً . وأنهم ليسوا بخارجين منها . ولا يموتون فيها ولا يحيون . وهذا متفق عليه بين المسلمين . وإنما الشأن في أمر آخر .

الوجه العاشر : أن أسباب العذاب من النفس وغاياتها اتباع أهوائها . وأما أسباب

الخير فن ربحا وفاطرها ، وهو الغاية والمقصود بها ، فهي به وله . قال الله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله . وما أصابك من سيئة فمن نفسك) فالحسنات مصدرها من الله وغايتها منتهية إليه . والسيئات من النفس وهي غايتها . قال الله تعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) فليس للحسنات سبب إلا مجرد فضل الله ومنته ، والأعمال الصالحة وإن كانت أسباب النعم والخيرات فمن وفقه لها وأعاه عليها وشاءها له سواء ؟ فالنعم وأسبابها من الله ؛ وأما السيئات التي أسلفها العبد فن نفسه ، وسببها جهله وظلمه ؛ فإذا ترتبت عليها سيئات الجزاء كان السبب والمسبب من نفسه ، فليس للجزاء السيء في الدنيا والآخرة سبب إلا ذنوب العبد التي من نفسه ، فالشر كله من نفسه والخير كله من ربه ، فإن أكثره ليس للعبد فيه مدخل . فإن الله هو الذي أنعم عليه به ، ولهذا قال بعض السلف « لا يرجو عبد إلا ربه ولا يخافن إلا ذنبه » ، ولهذا قال تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) فخص بالخطاب تنبيها على الأدنى ، ولم يخرججه في صورة العموم لئلا يتوهم أنه عام مخصوص . فكان ذكر الخاص أبلغ في العموم وقصده من ذكر العام . فتأمل فإنه أسلوب عجيب في القرآن .

والمقصود أن سبب الحسنات كلها هو الخي القويم الذي لم يزل ولا يزال ، وهو الغاية المقصودة من فعلها فتدوم بدوام سببها . وأما السيئات فسببها وغايتها منقطع هالك فلا يجب دوامها . فتأمل هذا الوجه فإنه من اللطف الوجوه ، فإن الأسباب تضمحل باضمحلال غاياتها وتبطل بطلانها . ولهذا كان كل عمل باطلا إلا ما أريد به وجه الله . فإن جراه وثوابه يدوم بدوامه ؛ وما لم يرد به وجه الله وأريد به ما يضمحل ويفنى ؛ فإنه يفنى بفساده ؛ قال الله تعالى (وقد منا إلى ما عملوا من عمل لجلساء هباء منثوراً) وهذه هي الأعمال التي كانت لغيره ، فكأن أن مالا يكون به لا يكون ، فإكان لغيره لا يدوم ، ولهذا كان لبعض حكم الله تعالى في تخريب هذا العالم أن يشهد من عبده شيئا غيره أنه لا يصلح للعبادة والألوهية ويشهد العابد حال معبوده . والمقصود أن النعم تدوم بدوام سببها وغايتها ، وأن الشرور والآلام تبطل وتضمحل باضمحلال سببها .

فهذه الوجوه وغيرها تبين أن الحكمة والمصلحة في خلق النار تقتضى بقاءها ببقاء السبب والحكمة التي خلقت له ؛ فإذا زال السبب وحصلت الحكمة عاد الأمر إلى الرحمة السابقة الغالبة الواسعة .

يزيده وضوحاً الوجه الحادى عشر : أن الرب يستحيل أن يكون إلا رحيمًا ، فرحمته من لوازم ذاته ، ولهذا كتب على نفسه الرحمة ، ولم يكتب على نفسه النضب ، فهو لم يزل

ولا يزال رحماً ، ولا يجوز أن يقال إنه لم يزل ولا يزال غضبان ، ولا أن غضبه من لوازم ذاته ، ولا أنه كتب على نفسه العقوبة والغضب ؛ ولا أن غضبه يغلب رحته ويسبقها .

وتأمل قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الشفاعة ، إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ، فإذا كان ذلك الغضب الشديد لا يدوم ولا يستمر بل يزول ، وهو الذى سعى النار ؛ فلها إنما سمعت بغضب الجبار تبارك وتعالى فإذا زال السبب الذى سعى بها ، فكيف لا تطفأ ؛ وقد طوى غضب الرب وزال ، وهذا بخلاف رضاه فإنه من لوازم ذاته دائماً بدوامها ؛ ولهذا دام نعيم أهل الجنة والرضى ، كما يقول لهم فى الجنة : « إني أحل عليكم رضوانى فلا أسخط عليكم أبداً » ، فكيف يسارى بين موجب رضاه وموجب سخطه فى الدوام ، ولم يستو الموجبان .

الوجه الثانى عشر : إنه كما قيد الغضب الشديد بذلك اليوم قيد العذاب المرتب عليه ، كما فى قوله (فاختلف الأحزاب من بينهم فويل للذين ظلموا من عذاب يوم أليم) وقوله (فويل للذين كفروا من مشهد يوم عظيم) لجعل العذاب والمشهد واقعين فى ذلك اليوم العظيم ، بل جعل العذاب عذاب يوم العذاب أبداً ، ولا يقال فى الشيء الأبدى الذى لا ينفى ولا يبديد إنه عمل يوم وطعام يوم وعذاب يوم ، ولم يقتض هذا بقوله سبحانه (ولقد صبرناهم بكرة عذاب مستقر) ولا بقوله (فأرسلنا عليهم ريحاً صرصراً فى يوم نحس مستمر) فإن استقراره واستمراره لا يقتضى أبدية لغة ولا عرفاً ولا عقلاً ، وقد أخبر سبحانه عن بطن الأم أنه مستقر الجنين بقوله (ونقر فى الأرحام ما نشاء) وقال تعالى (وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فستقر ومستودع) سواء كان المستقر صلب الأب والمستودع بطن الأم أو عكس ذلك . أو دار الدنيا ودار البرزخ كما هى أقوال المفسرين فى الآية . فالمستقر لا يدل على أنه أبدى ؛ وكذلك المستودع لا يدل على الأبدية ، فاستقرار كل شيء واستمراره ودوامه وخلوده وعباته بحسب ما يليق به من البقاء والإقامة وقال تعالى (لا تبين فيها أحقاباً) وهذا لا يقال فى لبس لا انتهاء له ، وتأويل الآية عند من تأويلها أنهم يلبثون فيها أحقاباً لا يدورون فيها برداً ولا شرباً ، أى لا يدورون فى تلك الأحقاب برداً ولا شرباً ؛ لا يفيدهم شيئاً ، فإنه يلزم على تأويله أنهم يدورون البرد والشراب بعد معنى تلك الأحقاب ؛ ومتى ذاقوا البرد والشراب انقطع عنهم العذاب .

الوجه الثالث عشر : أنه سبحانه وتعالى يذكر نعيم أهل الجنة فيصفه بأنه غير منقطع ،

وأنه ما له من نفاذ . ويذكر عقاب أهل النار ؛ ثم يخبر معه أنه فعال لما يريد أو يطلقه فالأول كقولہ (فأما الذين شقوا في النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد ؛ وأما الذين سعدوا في الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير محذوف) وأما الثاني فكقولہ (هذا ذكر وإن للذين الحسن مثاب . جنات عدن مفتحة لهم الأبواب متكئين فيها يدعون فيها بفاكهة كثيرة وشراب . وعندهم قاصرات العطف أنراب ، هذا ما توعدون ليوم الحساب ، إن هذا لروقنا ما له من نفاذ ؛ هذا وإن للطاغين لشر مآب ، جهنم يصلونها فبئس المهاد) إلى قوله (إن ذلك لحق تخاصم أهل النار) ولم يقل فيه ما قاله في التعميم .

وقريب من هذا أنه سبحانه وتعالى يذكر خلود أهل النعيم فيه ، فيقيده بالتأييد . ويذكر معه خلود أهل العذاب ، فلا يقيده بالتأييد ؛ بل يطلقه ، وهذا كقولہ تعالى (إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البرية ، إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية ، جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه) ولا يقتض هذا بقوله (ومن يمس الله ورسوله فإن له جهنم خالدين فيها أبداً) فإن تأييد الخلود فيها لا يستلزم أبديتها ودوام بقائها ؛ بل يدل على أنهم خالدون فيها أبداً ما دامت كذلك ؛ فالأبد استمرارهم فيها ما دامت موجودة . وهو سبحانه لم يقل لإنها باقية أبداً . وفرق بين الأمرين فتأمل . على أن التأييد قد جاء في القرآن فيما هو منقطع كقولہ عن اليهود (ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم) وهذا إما هو أبد مدة حياتهم في الدنيا ؛ وإلا فهم في النار يتمنون الموت حين يقولون (يا مالئك ليقتض علينا ربك) وقول العرب : لا أفعل هذا أبداً ، ولا أتزوج أبداً ، أشهر من أن تذكر شواهد ، وإنا يريدون مدة منقطعة . وهي أبد الحياة ومدة عمرهم ؛ فهكذا الأبد في العذاب هو أبد مدة بقاء النار ودوامها .

الوجه الرابع عشر : أنه لو كانت دار الشقاء دائمة دوام دار النعيم ؛ وعذاب أهلها فيها مساوياً لنعيم أهل الجنة بدوامه ؛ لم تكن الرحمة غالبية للغضب ؛ بل يكون الغضب قد هلب الرحمة ، وانتفاء اللازم يدل على انتفاء ملزومه . والشأن في بيان الملازمة ؛ وأما انتفاء اللازم فظاهر . وقد دل عليه الحديث المتفق على صحته من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ، لما قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش :

إن رحمتي تغلب غضبي ، ويبان الملازمة أن المعذبين في دار الشقاء أضعاف أضعاف أهل النعيم ، كما ثبت في الصحيح ، إن الله تعالى يقول يا آدم ؛ فيقول لبيك وسعديك والخير في يديك ؛ فيقول : إن الله بأمرك أن تبعث من ذريتك بعث النار ، فيقول ربي ؛ وما بعث النار ؟ فيقول : من كل ألف تسعة وتسعون إلى النار وواحد في الجنة ، فقال الصحابة : يا رسول الله وأينا ذلك الواحد ؟ فقال : إن معكم خليقتين ما كاتتا مع شيء إلا كثرتاه : يأجوج ومأجوج ، فعل هذا أهل الجنة 'عشر' عشر 'عشر' أهل النار وإنما دخلوها بالغضب ؛ فلما دام هذا العذاب دوام النعيم وسأواه في وجوده لكانت الغلبة للغضب . وهذا بخلاف ما إذا كانت الرحمة هي الغالبة فإن غلبتها تقتضي نقصان عدد المعذبين أو مدتهم .

يوضحه الوجه الخامس عشر : إن الله تعالى جعل الدنيا مثالا وأهولها وعبرة لما أخبر به في الآخرة ، لجعل آلامها ولذاتها وما فيها من النعيم والعذاب ، وما فيها من الفناء والحري ، والذهب والفضة والنار تذكرة ومثالا وعبرة ؛ ليستدل العباد بما شاهدوه على ما أخبروا به ، وقد أنزل في هذه الدار رحمة وغضبه ؛ وأجرى عليهم آثار الرحمة والغضب ؛ ويسر لأهل الرحمة أسباب الرحمة ، ولأهل الغضب أسباب الغضب ، ثم جعل سبحانه الغلبة والعاقبة لما كان عن رحمة ، وجعل الاضمحلال والزوال لما كان عن غضبه فلا بد من حين قامت الدنيا إلى أن يرثها الله ومن عليها أن تغلب آثار رحمة آثار غضبه ولو في العاقبة . فلا بد أن يذهب الرخاء الشدة ؛ والعاقبة البلاء ؛ والخير وأهله ، الشر وأهله وإن أدبوا أحياناً فإن الغلبة المستقرة الثابتة الحق وأهله ، وآخر أمر المبطلين الظالمين إلى زوال وهلاك ، فما قام للشر والباطل جيش إلا أقام الله سبحانه للحق جيشاً يظفر به ويكون له العلو والغلبة . قال تعالى (ولقد سبقت كلتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون) فكما غلبت الرحمة غضب جندها ، وإذا كان هذا مقتضى حده وحكمته في هذه الدار ، فكذلك في دار الحق المحض تكون الغلبة لما خلق بالرحمة والبقاء لها . وسر هذا الوجه وما يتصل به أن الخير هو الغالب للشر ، وهو المهيمن عليه الذي لو دخل جحر حطب لدخل خلفه حتى يخرجوه ويغروه ، وإذا كانت للشر دولة وصولة لحكمة مقصودة لتغير ما قصده الوسائل ، فالخير مقصود مطلوب لنفسه قصده الغايات .

الوجه السادس عشر : أنه قد ثبت في الصحيح أن الجنة يبقى فيها فضل ، فيثبته الله لها خلقاً يسكنهم إياها بغير عمل كان منهم ، محبة منه للجرود والإحسان والرحمة ، فإذا كان جوده ورحمته قد اقتضيا أن يدخل هؤلاء الجنة بغير تقدم عمل منهم ولا معرفة ولا

إقرار، فما المانع أن تدرك رحته من قد أقر به في دار الدنيا، واعترف بالله ربه ومالكة، واكتسب ما أوجب غضبه عليه، فعاقبه بما اكتسبه، وعرفه حقيقة ما اجترحه وأشبهه أنه كان كاذباً مبطلاً، وأن رسله هم الصادقون المحقون؛ فشهد ذلك وأقر على نفسه وقطعت نفسه حسرة ونداماً؛ وأخرجت النار منه خبث كما يخرج الكبر خبث الحديد، ولا يقال الخبث لا يفارقهم والإصرار لا يزول عنهم، كما قال تعالى (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) فإن هذا ليس في حكم الطبيعة الحيوانية ولهذا في الدنيا لما يمسه العذاب تجدد عقدة الإصرار قد انمحات عنهم وانكسرت نخوة الباطل؛ ولكن لم تظهر قلوبهم بذلك وحده.

وأما قوله تعالى (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) فذلك قبل دخول النار؛ فقالوا (يا ليتنا نرد ولا نسكب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين، بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل، ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون) وهذا إخبار عن حالهم قبل أن يدخلوا النار، وقبل أن تذيب لهم نفوسهم التي نشأت على الكفر، فالتبث بعد كامن فيها، فلرؤدوا والحالة هذه لعادوا لما نهوا عنه؛ والحكمة والرحمة تقتضي أن النار تأكل تلك العيوم التي نشأت من أكل الحرام، وتنضج تلك الجلود التي باشرت محارم الله تعالى، وتطلع على الأثمة التي أشركت به وعبدت معه غيره؛ فتسليط النار على هذه القلوب والأبدان هو غاية الحكمة، حتى إذا أخذت المسألة حقها، وأخذت العقوبة منهم مأخذها وعادوا إلى ما فطروا عليه، وزال ذلك الخبث والشر الطاريء على الفطرة، وللمميز الحكيم حينئذ حكم هو أعلم به، وهو الفعال لما يريد.

الوجه السابع عشر: إن أبدية النار كأبدية الجنة، إما أن يتلقى القول بذلك من القرآن أو من السنة، أو من إجماع الأمة، أو من أدلة المعقول، أو من القياس على الجنة. والجميع منتف. أما القرآن فإنما يدل على أهم غير خارجين منها؛ فمن أين يدل على دوامها وبقاء أبديتها؟ فإذا كتاب الله وسنة رسوله أرونا ذلك منهما. وهذا بخلاف الجنة، فإن القرآن والسنة قد دلا على أنها لا تبديد ولا تنفى. وأما الإجماع فلا إجماع في المسألة وإن كان قد حكاه غير واحد، وجعلوا القول بقنائها من أقوال أهل البدع، فقد رأيت بعض ما في هذا الباب عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم. وأما من حكى الإجماع فلما أن يكون قد حكاه بموجب عليه كما يحكى الإجماع كثيراً على ما الخلاف فيه مشهور

غير خفي، وأبلغ من هذا حكاية الإجماع كثيراً على ما الإجماع القديم على خلافه . وهذا كثير جداً إنما يعلمه أهل العلم، ولو تتبعناه لزداد على ما تقي موضع . وأما أن يكون من حكي الإجماع أراد أن الأمة اجتمعت على بطلان قول الجهمية بقاء الجنة والنار ؛ وأما يشتركان في ذلك ، فنعم اجتمعت الأمة على خلاف هذا القول . فلما قال الساف أن الأمة مجتمعة على خلاف ذلك ظن من تلقى منهم ذلك أن الإجماع على خلافه في الموضوعين . وأيضاً فإن الأمة مجتمعة على خلاف قولهم في الدارين ؛ فإيهم يقولون إن الله تعالى لا يقدر على إبقائهما أبداً ، إذ يلزم من ذلك وجود حوادث لا نهاية لها ؛ قالوا وهذا منتهى كما أن وجود حوادث لا بداية لها منتهى ، فيغنيان بأنفسهما من غير أن يفتنيهما الله تعالى . وهذا القول لم يقل به أحد من أهل الإسلام سوى هذه الفرقة الضالة ؛ أو يكون حكايتهم الإجماع ، على أن أهل النار لا يخرجون منها أبداً ، فهو بما أجمع عليه سلف الأمة ، فهذه ثلاث محال للإجماع ، ولكن أين الإجماع على أن النار باقية بقاء الجنة ؟ وأن كليهما في البقاء سواء ؟ وأما أدلة العقول فلا مدخل لها في ذلك ، وإن كان لا بد من دخولها فهي من هذا الجانب كما ذكرناه ؛ وأما قياس النار على الجنة فقد تقدم الفرق بينهما من وجوه عديدة . وكيف يقاس الغضب على الرحمة ، والعدل على الفضل ، والمقصود لغيره على المقصود لنفسه .

الوجه الثامن عشر : أنه لو لم يكن من الأدلة على عدم أبدية النار إلا استثناءه سبحانه بمشيئته في موضعين من كتابه ، أحدهما قوله (قال النار مشواكم خالدن فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم) فما هنا مصدرية وقتية ، وهو استثناء ما دل عليه الأول ، وهو كونها مشواكم برصف الخلود ، فلا بد أن يكون المستثنى محرراً لما دخل في المستثنى منه ، وهو خلودهم فيها ، فلا بد أن يكون المستثنى مخالفاً لذلك ، إذ يتنوع تماثلهما وتساويهما ؛ وغاية ما يقال : إن المستثنى واقع على ما قبل الدخول لا على ما بعده ، وهو مدة لبثهم في البرزخ وفي مواقف القيامة ، وهذا لا يتأتى ما هنا ، فإن هذا قد علم اقتفاء الدخول في وقته قطعاً ، فليس في الإخبار به فائدة وهو بمنزلة أن يقال : أنتم خالدون فيها أبداً إلا المدة التي كنتم فيها في الدنيا ، وهذا يزه عنه كلام الفصحاء البلغاء ؛ فضلاً عن كلام رب العالمين ، وهو بمنزلة أن يقال للبيت : أنت مقيم في البرزخ إلا مدة بقائك في الدنيا ، وليس هذا مثل قوله (لا يدوقون فيها الموت إلا المرة الأولى) فإن هذا استثناء منقطع قصد به تقرير المستثنى منه ، وأنه عام محفوظ لا تخصيص فيه ، إذ من المنتع أن يكون تخصيص باستثناء فيعدل عن ذكره إلى ظهر جنسه .

ونظيره قولهم : ما زاد إلا نقصاً فإنه يفيد القطع بعدم زيادته ، وأنه إن كان ثم تغير في النقصان ؛ وليس هذا مخرج قوله (خالدين فيها إلا ما شاء الله) ولو أريد هذا لقليل : لا يخرجون منها أبداً إلا مدة مقامهم في الدنيا فهذا يكون وزان قوله (لا يدورون فيها الموت إلا الموتة الأولى) . وكان يفيد ذلك تقرير عدم خروجهم منها . وأما إذا قيل خالدين فيها إلا ما شاء الله لا يخلدوا ؛ فإن ذلك يفيد أن لهم حالين : فإن قيل هذا ينتقض عليكم بالاستثناء في أهل الجنة ، فإن هذا وارد فيهم بعينه . قيل قد اقترن بالاستثناء في أهل الجنة ما ينافي ذلك وهو قوله (عطاء غير مجدود) ولهذا والله أعلم عقب الاستثناء بهذا رفعا لهذا التوهم ، وعقب الاستثناء في أهل النار بالإخبار بأنه يفعل ما يريد ، ولا حجر عليه سبحانه فيما يريد بهم من عذاب أو إخراج منه ، فإن الأمر راجع إلى مشيئته وإرادته التي لا تخرج عن علمه وحكمته . كما عقب الاستثناء في سورة الأنعام بقوله (إن ربك حكيم عليم) فدل بذلك على أنه أدخلهم النار بحكمته وعلمه بأنه لا يصلح لهم سواها وله حكمة وعلم فيهم لا يلبثه العباد ، فإن اقتضت حكمته وعلمه فيهم غير ذلك لم تقصر عنه مشيئته النافذة وقدرته التامة .

وبما يوضح الأمر في ذلك أنه في آية الأنعام خاطبهم بذلك ، إما في النار وإما في موقف القيامة ، ولم يفيد مدة الخلود بدوام السماوات والأرض فقال (ويوم نحشرهم جميعاً : يامعشر الجن قد استكثرتم من الإنس ، وقال أوليائهم من الإنس ربنا امتنع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا ، قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم) فأمكن أن يكون هذا الاستثناء هو مدة مقامهم في البرزخ وفي مدة القيامة . وأما أن يقول لهم هم في النار (النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله) وهو يريد مدة لبثهم في البرزخ وفي الموقف ؛ فهذا أمر قد علموه وشاهدوه ، فأى فائدة حصلت في الإخبار به ؟

الوجه التاسع عشر : قوله : وإذ خلقني فلمّ كلفني السجود لأدم وقد علم أني أعصيه ؟ فيقال له : كفي بك جهلا ولؤماً أن سميت أمره وطاعته التي هي قرة العيون وحياة النفوس تكليفاً ، والتكليف لإزام الغير بما يشق عليه ويكرهه ولا يحبه ؛ كما يقول القائل : لا أقبل هذا إلا تكلفاً ، ولا ريب أن هذا لما كان كامناً في قلبك ظهر أثره في امتناعك من الطاعة ، ولو علمت أن أمره سبحانه هو غاية مصلحة العبد وسعادته ، وفلاحه ونكاله لم تقل إنه كلفك بالسجود ، ولعلبت أنه أراد به مصلحتك ورحمتك وسعادتك الأبدية ، وقد سمى الله تعالى أوامره عهوداً ووصايا ، ورحمة وشفاءً ، ونوراً وهدى وحياة ،

قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله والرسول إذا دعاكم لما يحييكم) فتأمل الفرق بين هذا الخطاب وبين قول القائل إنه دعاهم بأمره إلى تكليف مالا يطيقونه ولا يقدرُونَ عليه لا الحكمة ولا المصلحة ولا لصفة حسنة في الأمر تقتضي دعاهم إليه ، ولم يأمرك ساجدة منه إليك ، ولا عبثاً ولا مدى ؛ وكأنك لم تعرف أن أوامره رحمة ونعمة ومصلحة ، ونواهيه حمية وصيانة وحفظاً ، وهل وفق للصواب من أمره سيده بأمر ينفذه فقال له : لم أمرتني بذلك ، وهلا تركتني ولم تأمرني ؟ فمن أضل من هذا العبد سيلاً ؟

الوجه العشرون : إنه سبحانه لما كان يعلم منك من الخبث والشر الكامن في نفسك مالا يعلمه غيره ، وكان ذلك موجباً لمقتته لك ، ولم يكن يجرى عليك ما تستحقه بمجرد حله السابق قبل ؛ من غير أن تظهر الملائكة ما يحمد به ويثنى عليه ويعذر به إذا طردك عن قربه ، وأخرجك من جنته ، فأمرك بأمره ، فخرج منك الداء الدفين بمقابلته بالمعصية ومنازعتة سبحانه رداء الكبرياء ؛ فاستخرج أمره منك الكفر الخفي والداء الدري ، وقام عذره في نفوس أوليائه وملائكته بما أصابك من لعنته وجرى عليك من نكاله وعقوبته . وصرت في ذلك إماماً لمن كان حاله حالك ، فهذا من بعض حكمه في أمره لمن علم أنه لا يطيعه ، فإنه لو عذبه وطرده بما يعلمه منه من غير أن يظهر غيره لوجد هو وغيره للقول سيلاً ؛ وقال لو أمرتني لأطعتك ولكن عذبتني قبل أن تجربني ولو جربتني لوجدتني سامعاً مطيعاً ؛ بل من تمام حكمته ورحمته أنه لا يعذبه بمعصيته حتى يدعو إلى الرجوع إليه مرة بعد مرة ، حتى إذا استحكمت إياؤه ومعصيته ولم يبق للقول فيه مطعم ولا للوعظة فيه تأثير وأيس منه حق عليه القول وظهر عذر من عذبه للخلقة ؛ وحمده وكاله المقدس .

قال مختصره محمد بن الموصلي عن أبيه عنه . وهذا الوجه أحسن من الوجه الأول وأصوب . والله تعالى أعلم

الوجه الحادي والعشرون : قوله : وإذا أبيت السجود له فلم طردني وذنبني أني لم أر السجود لغيره ، فيقال لعدو الله : هذا نليس إنما بروج على أشباه الأنعام من أتباعك حيث أرحمتهم أنك تركت السجود لآدم تعظيماً لله وتوحيداً له وصيانة لمرته أن تسجد لغيره ، لجازاك على هذا الإجلال والتعظيم بناية الإهانة والطرده ، وهذا أمر لم يحظر يسألك ولم تعتذر به إلى ربك ، وإنما كان الحامل لك على ترك السجود الكبر والكفر والنخوة الإبلسية ، ولو كان في نفسك التعظيم والإجلال لله وحفظ جانب التوحيد لحملك

على المبادرة إلى طاعته ، وهل التمتع والإجلال إلا في امتثال أمره ؟ ولقد قام لك من إخوانك أصحاب يحامون عنك ويخاصمون ربهم فيك ، وينوحون عليك اعتذاراً عنك وتطلباً من ربك كما فعل صاحب تفلّيس إبليس في كتابه فإنه يقول فيه ما ترده منه قلوب أهل الإيمان فرقاً وتمعظياً لله من الاعتذار عنك ، وأن ما فعلته هو وجه الصواب ، إذ غرت على التوحيد أن يحملك على السجود لغيره ، وإنك لم تزل رأس المحبين قائم المطيعين ولكن :

إذا كان المحب قليل حظ فما حسنه إلا ذنوب
وبالله لقد قال هذا الخليفة منك والولى لك ما لم تستحسن أن تفوه لربك
ولا تظنه فيه .

الوجه الثاني والمشرون : قوله : وإذا قد أبعدنى وطردنى فلم سلطنى على آدم حتى دخلت إليه وأغريته فيما ؟ يقال له : هذا تلبس منك على من لا علم له بكيفية قصتك ؛ خلق الله تعالى آدم وقد علم سبحانه أنه خلقه ليجمعه خليفة في الأرض ويستخلف أولاده إلى أن يرثها ومن عليها ، ولم يكن سبحانه لينزله إلى الأرض بغير سبب ؛ فإنه الحكيم في كل ما يأمر به ويقدره ويقضيه ، فأباح لآدم جميع ما في الجنة ، وحصى عنه شجرة واحدة . وقد وكل الله تعالى بكل واحد من البشر قريناً من الشياطين لتقام حكمته التي لأجلها خلق الجن والإنس وكنت أنت قرين الأب لتقام الابتلاء ، فافتضت حكمته وحده سبحانه أن يبتلى بك الابوين لسعادتهما وتتمام شقوتك ، نظي بينك وبين الوسوسة لها لينفذ قضاءه وقدره السابق فيك وفيهما وفي الذرية ، وإذا كان سبحانه قد أجرى ذريتك من ذريته مجرى الدم امتحاناً لهم وابتلاء ، فهكذا امتحن بك الابوين مدة حياتهم فلم تكن لتفارقهما إلا بالموت كحال ذريتك مع ذريتهما .

الجزء الثاني

فصل في كسر الطاغوت الثالث

(الذى وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الاسماء والصفات ، وهو طاغوت المجاز)

هذا الطاغوت لطج به المتأخرون ، والتجأ إليه المعطلون : وجعلوه لجنة يقتصرون بها من سهام الراشقين ، ويصدون به عن حقائق الوحى المبين ، فمنهم من يقول : الحقيقة هى اللفظ المستعمل فيها وضع له أولا . ومنهم من يقول : الحقيقة هى المعنى الذى وضع له اللفظ أولا . والمجاز استعمال اللفظ فيما وضع له ثانيا ، فهاهنا ثلاثة أمور : لفظ ومعنى واستعمال . فمنهم من جعل مورد التقسيم هو الأول . ومنهم من جعله الثانى . ومنهم من جعله الثالث . والقائلون بحقيقة اللفظ كذا وبجازه كذا ، يجعلون الحقيقة والمجاز من عوارض المعانى ، فإنهم إذا قالوا مثلا : حقيقة الأسد هو الحيوان المفترس وبجازه الرجل العجاج جعلوا الحقيقة والمجاز للمعنى لا للألفاظ ، وإذا قالوا هذا الاستعمال حقيقة وهذا الاستعمال مجاز جعلوا ذلك من تواريع الاستعمال . وإذا قالوا هذا اللفظ حقيقة فى كذا . مجاز فى كذا ، جعلوا ذلك من عوارض الألفاظ ، وكثير منهم يوجد فى كلامه هذا وهذا . والمقصود أنهم سواء قسموا اللفظ ومدلوله أو استعماله فى مدلوله طولبا بثلاثة أمور (أحدها) تعيين ورود التقسيم (الثانى) محته بذكر ما تشترك فيه الأقسام وما ينفصل وما يتميز به ، فلا بد من ذكر المشترك والمميز ضرورة محته التقسيم (الثالث) التزام الطرد والعكس ، فإن التقسيم من جنس التحديد : إذ هو مشتمل على القدر المشترك والقدر المميز الفارق ، فإن لم يطرده التقسيم وينعكس كان تقسيما فاسداً .

فنقول : تقسيمكم الألفاظ ومعانيها واستعمالها فيها إلى حقيقة ومجاز ؛ إما أن يكون عقلياً أو شرعياً ، أو لنوياً أو اصطلاحياً . والأقسام الثلاثة الأولى باطلة ، فإن العقل لا مدخل له فى دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه ، حقيقة كان أو مجازاً ؛ فإن دلالة اللفظ على معناه — وليست كدلالة الانكسار على الكسر والانفعال على الفعل — لو كانت عقلية لما اختلفت باختلاف الأمم ؛ ولما جهل أحد معنى لفظ ، والشرع لم يرد بهذا التقسيم ولا دل عليه ، ولا أشار إليه ؛ وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز ، ولا قال أحد من العرب قط : هذا اللفظ حقيقة

وهذا مجاز ، ولا وجد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك . ولهذا لا يوجد في كلام الخليل وسبويه والقراء وأبي عمرو بن الملاء والأصمعي وأمثالهم ، كما لم يوجد ذلك في كلام رجل واحد من الصحابة ؛ ولا من التابعين ولا تابع التابعين ، ولا في كلام أحد من الأئمة الأربعة .

وهذا الشافعي وكثرة مصنفاته ومباحثه مع محمد بن الحسن وغيره لا يوجد فيها ذكر المجاز البتة ؛ وهذه رسالته التي هي كأصول الفقه لم ينطق فيها بالمجاز في موضع واحد ، وكلام الأئمة مدون بحروفه لم يحفظ عن أحد منهم تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز ؛ بل أول من عرف عنه في الإسلام أنه نطق بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى ، فإنه صنف في تفسير القرآن كتاباً مختصراً سماه مجاز القرآن ؛ وليس مراده به تقسيم الحقيقة ، فإنه تفسير لألفاظه بما هي موضوعه له ، وإنما عني بالمجاز ما يعبر به عن اللفظ ويسفر به كما سمي غيره كتابه معاني القرآن ، أي ما يعنى بألفاظه ويراد بها ، وكما يسمى ابن جرير الطبري وغيره ذلك تأويلاً ، وقد وقع في كلام أحد شيء من ذلك ؛ فإنه قال في (الرد على الجهمية فيما شككت فيه من متشابه القرآن) : وأما قوله (إنى معكم) فهذا من مجاز اللغة . يقول الرجل للرجل : سيجرى عليك رزقك . أنا مشتغل بك . وفي نسخة : وأما قوله (اننى معكما أسمع وأرى) فهو جائز في اللغة ، يقول الرجل للرجل سأجرى عليك رزقك وسأفعل بك خيراً .

قلت : مراد أحد أن هذا الاستعمال مما يجوز في اللغة ، أي هو من جائز اللغة لا من ممتنعانها ، ولم يرد بالمجاز أنه ليس بحقيقة وأنه يصح نفيه ، وهذا كما قال أبو عبيدة في تفسيره إنه مجاز القرآن ، ومراد أحد أنه يجوز في اللغة أن يقول الواحد المعظم نفسه : نحن فعلنا كذا ؛ فهو مما يجوز في اللغة ، ولم يرد أن في القرآن ألفاظاً استعملت في غير ما وضعت له ، وإنما يفهم منها خلاف حقائقها ، وقد تمسك بكلام أحد هذا من ينسب إلى مذهبه أن في القرآن مجازاً كالفاضي أبي يعلى وإن عقيل وإن الخطاب وغيرهم ، وشنع آخرون من أصحابه ذلك ، كأبي عبد الله بن حامد ، وأبي الحسن الجزري وأبي الفضل التميمي .

وكذلك أصحاب مالك مختلفون ، فكثير من متأخريهم يثبت في القرآن مجازاً ، وأما المتقدمون كابن وهب وأشهب وابن القاسم فلا يعرف عنهم في ذلك لفظة واحدة . وقد صرح بنو المجاز في القرآن محمد بن خواز منداد البصري المالكي وغيره من المالكية ، وصرح بنو دارد بن علي الأصمعي وابنه أبو بكر ، وبنو سفيان

البولطى ؛ وصنف في نفيه مصنفاً ، وبعض الناس يحكى في ذلك من أحد روايتين .
وقد أنكرت طائفة أن يكون في اللغة مجاز بالكلية ، كأبي إسحاق الاسفرائينى
وغیره . وقوله له غور لم يفهمه كثير من المتأخرين ؛ وظنوا أن النزاع لفظى ،
وسند كبر أن مذهبه أسد وأصح عقلاً ولغة من مذهب أصحاب المجاز . وطائفة أخرى
غلت في ذلك الجانب وادعت أن أكثر اللغة مجاز ، بل كلها ، وهؤلاء أفحج قولاً وأبعد
عن الصواب من قول من نفى المجاز بالكلية ، بل من نفاه أسد بالصواب .

فصل

وإذا لم أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ليس تقسيمياً شرعياً ولا عقلياً ولا لغوياً
فهو اصطلاح محض ؛ وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص ، وكان
مبتدئاً من جهة المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم من المتكلمين ؛ وأشهر ضوابطهم
قولهم : إن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً . والمجاز هو اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له أولاً ، ثم زاد بعضهم : في العرف الذى وقع به التخاطب ، لتدخل
الحقائق الثلاث وهي اللغوية والشرعية والعرفية .

والكلام على ذلك من وجوه (أحدها) ما تعنون بالألفظ ، سواء كانت اللغات توقيفية
كما هو قول جمهور الناس . أو اصطلاحية كما هو قول أبى هاشم الجبائى ومن تبعه ،
أتعنون به جعل اللفظ دليلاً على المعنى ، أم تعنون به غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى
يصير فيه أشهر من غيره ، أم تعنون به مطلق الاستعمال ولو مرة واحدة في صورة واحدة
كما قلتم من شرط المجاز الوضع ؛ فإن الوضع في كلامكم ما يدور على هذه المعاني الثلاثة ؛
وهذا كله إنما يصح إذا علم أن الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان ثم استعملت فيها ثم
وضعت لمعان آخر بعد الوضع الأول والاستعمال بعده والوضع الثانى والاستعمال بعده ؛
والإلتزام لكم دعوى المجاز إلا بهذه المقامات الأربع ، وليس معكم ولا مع غيركم سوى
استعمال اللفظ في المعنى ، وأما أنهم رضوه لمعنى ثم استعمالوه فيه ، ثم رضوه بعد ذلك
لمعنى آخر غير معناه الأول ثم استعمالوه فيه ، قد دعوى ذلك قول بلا علم ، وهو حرام في
حقى المخلوق ، فكيف في كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فمن يمكنه من بنى آدم
أن يثبت ذلك ؛ وهذا لو أمكن العلم به لم يكن له طريق إلا الوحى وخبر الصادق
المعلوم بالضرورة بصدقه .

الوجه الثانى : إن هذا إنما يمكن دعواه إذا ثبت أن قوماً من العقلاء اجتمعوا

واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا ، ثم استعملوا تلك الألفاظ في تلك المعاني ، ثم بعد ذلك اجتمعوا وتواطئوا على أن يستعملوا تلك الألفاظ بعينها في معانٍ أخرى غير المعاني الأولى ، لعلاقة بينها وبينها ، وقالوا هذه الألفاظ حقيقة في تلك المعاني مجاز في هذه وهذه ؛ ولا نعرف أحداً من العقلاء قاله قبل أبي هاشم الجبائي ، فإنه زعم أن المخات اصطلاحية ، وأن أهل اللغة اصططلحوا على ذلك ، وهذا مجاهرة بالكذب ، وقول بلا علم ، والذي يعرفه الناس استعمال هذه الألفاظ في معانيها المفهومة منها .

الوجه الثالث : إن قولكم : الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضوعه ، فلزم منه انتفاء كونه حقيقة قبل الاستعمال وليس بمجاز ، فتكون الألفاظ قبل استعمالها لا حقيقة ولا مجازاً ، هذا وإن استلزموه فإنه يستلزم أصلاً فاسداً ، ومستلزم لاسر فاسد . أما الأصل الفاسد فهو أن معنا وضعاً سابقاً على الاستعمال ، ثم طرأ عليه الاستعمال فصار باعتباره حقيقة ومجازاً ؛ وهذا بما لا سبيل إلى العلم به كما تقدم ، ولا يعرف تجمد هذه الألفاظ عن الاستعمال ، بل تجرد ما عن الاستعمال محال ، وهو كتجمد الحركة عن المتحرك . نعم إنما تتجرد في الذهن وهي حيثئذ ليست ألفاظاً ، وإنما هي فقد ألفاظاً لا حكم لها ؛ وثبوتها في الرسم مسبوق بالنطق بها ، فإن الخط يستلزم اللفظ من غير عكس .

وأما استلزامه الأمر الفاسد فإنه إذا تجرد الوضع عن الاستعمال جاز أن يوضع للمعنى الثاني من غير أن يستعمل في معناه الأول ، وحيثئذ فيكون مجازاً لا حقيقة له ، فإذا الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضوعه وقد نقل عنه إلى مجاز ، وهل هذا إلا نوع من الكهانة الباطلة ؛ اللهم إلا أن يأتي وحى بذلك فيجب المصير إليه .

الوجه الرابع : إن هذا يستلزم تعطيل الألفاظ عن دلالتها على المعاني وذلك بمنتهى ؛ لأن الدليل يستلزم مدلوله من غير عكس .

(فإن قيل) لا يلزم من عدم الاستعمال عدم الدلالة فإنها غير متلازمين (قيل) بل يلزم لأروما بيناً ، فإن دلالاته عليه إنما تتحقق باستعماله ، فإن الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه فلا تتحقق لها بدون الاستعمال البتة ؛ والاستعمال إما أن يكون هو معنى الحقيقة والمجاز ، وهذا إنما يقوله من يقول إن الحقيقة استعمال اللفظ في موضعه ، أو جزء مسمى الحقيقة ، كما يقوله من يقول : إنها اللفظ المستعمل في موضعه ، وعلى التقديرين فيلزم تجرد اللفظ عن حقيقته ومجازه قبل الاستعمال مع وجود دلالاته على أحدهما ، وهذا جمع بين التقيضين فتأمل .

الوجه الخامس : إن القائلين بالمجاز مختلفون ، هل يستلزم المجاز الحقيقة أم لا . على قولين ، ولم يختلفوا أن الحقيقة لا تستلزم المجاز ؛ فإنه لا يجب أن يكون لكل حقيقة مجاز والذين قالوا بالزوم احتجوا بأنه لو لم يكن المجاز مستلزماً للحقيقة لعرض وضع اللفظ المعنى عن الفائدة ؛ وكان وضعه عبثاً ، والحقيقة عندهم إما استعمال اللفظ وإما وضع اللفظ المستعمل في مودعته ، فلا يتصور عندهم مجاز حتى يسبق استعمال في الحقيقة ، وهذا سبق مما لا سبيل لهم العلم به بوجه من الوجوه ، فيستحيل على أصلهم التمييز بين الحقيقة والمجاز .

فإن قالوا نحن نختار القول الأول وأن المجاز لا يستلزم الحقيقة ؛ فإن العرب تقول : شابت لمة الليل . وقامت الحرب على ساق ، وهذه مجازات لم يسبق لها استعمال في حقائقها ولم تستعمل في غير مدلولاتها المجازية .

قيل لهم الجواب من وجهين (أحدهما) أن المجاز وإن لم يستلزم استعمال اللفظ في حقيقته فلا بد أن يستلزم وضع اللفظ لمنه الحقيقى ، فلو لم يتقدم وضع هذه الألفاظ لحقائقها لكانت قد وضعت لهذه المعاني وضعاً أولياً ، فتكون حقيقة لا مجازاً ، فإذا لم يكن لهذه الألفاظ موضوع سوى معناها لم تكن مجازاً ، وإن كان لها موضوع سواء بطل الدليل .

(الثانى) إنكم إنما تعنون بقولكم : لو استلزم المجاز الحقيقة لكان كنحو قامت الحرب على ساق ، وشابت لمة الليل ، حقيقة أنه لا بد لمفرداتها من حقيقة ، أو لا بد للتركيب من حقيقة ، فإن أردتم الأول فسلم ، وهذه المفردات لها حقائق فبطل الدليل ؛ وإن أردتم الثانى فهو بناء على أن دلالة المركب تنقسم إلى حقيقية ومجازية . وهذا ينازع فيه جمهور القائلين بالمجاز ، ويقولون إن المجاز في المفردات لا في التركيب ؛ إذ لا يعقل وقوعه في التركيب ؛ لأنه لا يتصور أن يكون للإسناد جهتان : (أحدهما) جهة حقيقة ، والآخرى جهة مجاز ، بخلاف المفردات ، والفرق بينهما أن الإسناد لم يوضع أولاً لمعنى ثم نقل عنه إلى غيره ؛ ولا يتصور فيه ذلك وإن تصور في المفرد .

الوجه السادس : إن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لا يدل على وجود المجاز ، بل ولا على إمكانه ، فإن التقسيم لا يدل على ثبوت كل واحد من الأقسام في الخارج ، ولا على إمكانها ، فإن التقسيم يتضمن حصر المقسوم في تلك الأقسام ، هي أعم من أن تكون موجودة أو معدومة ، ممكنة أو مستحيلة ، فهاهنا أمران (أحدهما) انحصار المقسوم في أقسامه ، وهذا يعرف بطرق : منها أن يكون التقسيم دائراً بين النفي والإثبات . ومنها

أن يميز العقل بين قسم آخر غيرهما : ومنها أن يحصل الاستقراء التام المفيد للعلم ، أو الاستقراء المفيد للظن .

(والثاني) ثبوت تلك الأقسام أو بعضها في الخارج ؛ وهذا لا يستفاد من التقسيم بل يحتاج إلى دليل منفصل يدل عليه ، وكثير من أهل النظر يغلط في هذا الموضع ، ويستدل بصحة التقسيم على الوجود الخارجي وإمكانه ، وهذا غلط محض ، كما يغلط كثير منهم في حصر ما ليس بمحصور ، فإن الذهن يقسم المعلوم إلى موجود ومعدوم ، وما ليس بموجود ولا معدوم ، والموجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره ، وإما لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره ، وإما قائم بنفسه وغيره ، وإما داخل العالم أو خارجه ، أو داخله وخارجه ، أو لا داخله ولا خارجه . وأمثال ذلك من التقسيمات الذهنية التي يستحيل ثبوت بعض أقسامها في الخارج .

إذا عرف ذلك فالذين قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز إن أرادوا بذلك : التقسيم الذي لم يقدم ذلك شيئاً ؛ وإن أرادوا التقسيم الخارجي ، لم يكن معهم دليل يدل على وجود الجميع في الخارج سوى مجرد التقسيم ؛ وهو لا يفيد الثبوت الخارجي ، حيثئذ لا يتم لهم مطالبتهم حتى يثبتوا أن معنا ألفاظاً وضعت لمعان حتى تقلب عنها بوضع ثانٍ على معانٍ آخر غيرهما ، وهذا بما لا سبيل لأحد إلى العلم به .

الوجه السابع : أن تقسيم الألفاظ إلى ألفاظ مستعملة فيما وضعت له ؛ وألفاظ مستعملة في غير ما وضعت له : تقسيم قاسد يتضمن إثبات الشيء ونفيه ، فإن وضع اللفظ للمعنى هو تخصيصه به بحيث إذا استعمل فهم منه ذلك المعنى ، ولا يعرف للوضع معنى غير ذلك ؛ ففهم المعنى الذي سميت به أو سميت اللفظ الدال عليه أو استعماله على حسب اصطلاحكم مجازاً مع نفي الوضع جمع بين التقيضين ، وهو يتضمن أن يكون اللفظ موضوعاً غير موضوع .

فإن قلتم : لا تناقض في ذلك فإننا نفيها الوضع الأول وأثبتنا الوضع الثاني .

قيل لكم : هذا دور ممتنع ، فإن معرفة كونه مجازاً متوقف على معرفة الوضع الثاني ومستفاد منه ، فلو استفيد معرفة الوضع من كونه مجازاً لزم الدور الممتنع ، فمن أين علمتم أن هذا وضع ثانٍ للفظ ، وليس معكم إلا أن ادعيتم أنه مجاز ؛ ثم قلتم فيلزم أن يكون موضوعاً وضماً ثانياً ، فإنكم إنما استفدتم أنه مجازاً من كونه مستعملاً في غير موضوعه فكيف استفاد كونه مستعملاً في غير موضوعه من كونه مجازاً .

بوضحه الوجه الثامن : إنه ليس معكم إلا استعمال ؛ وقد استعمل في هذا وهذا ؛

فمن أين لكم أن وضعه لاحدهما سابق على وضعه للآخر ؛ ولو ادعى آخر أن الأمر بالعكس كانت دعواه من جنس دعواكم ، وسيأتى الكلام على الإطلاق والتثنية الذى هو حقيقة ما تعرفونه به ، وأنه لا يفيدكم شيئاً البتة .

الوجه التاسع : أن هذا يتضمن التفريق بين المتماثلين ؛ فإن اللفظ إذا أفهم هذا المعنى تارة وهذا تارة فدعوى المدعى أنه موضوع لاحدهما دون الآخر ، وأنه عند فهم أحدهما يكون مستعملاً فى غير ما وضع له ؛ تحكم محض ، وتفريق بين المتماثلين .

الوجه العاشر : أن هذا تقسيم فاسد لا ينضبط بضابط صحيح ، ولهذا عامة ما يسميه بعضكم مجازاً يسميه غيره حقيقة ، وهذا يدعى أنه استعمل فيما لم يوضع له ؛ وذلك يدعى أن هذا موضوعه ، وذلك أنه ليس فى نفس الأمر فرق يتميز به أحد النوعين عن الآخر فإن الفرق إما فى نفس اللفظ وإما فى المعنى وكلاهما منتف قطعاً ؛ أما انتفاء الفرق فى اللفظ فظاهر ، فإن اللفظ بما سميتوه حقيقة وما سميتوه مجازاً واحد ، وأما الفرق المعنوى فمنتف أيضاً ، إذ ليس بين المعنيين من الفرق ما يدل على أنه وضع لهذا ولم يوضع لهذا بوجه من وجوه الدلالة ؛ ولهذا لما تعلق بعض الفضلاء بذلك قال : إنما يعرف الفرق بين الحقيقة والمجاز بنص أهل اللغة على أن هذا حقيقة وهذا مجاز ، فإن أراد بأهل اللغة العرب العاربة الذين نقلت عنهم الألفاظ ومعانيها ، فلم ينص أحد منهم البتة على ذلك ؛ وإن أراد من نقل عنهم الألفاظ ومعانيها مشافة من أئمة اللغة كالاصمعي والخليل والفراء وأمثالهم فكذلك . وإن أراد المتأخرين منهم الذين قسموا اللفظ إلى حقيقة ومجاز كابن جنى والزمخشري وأبى على وأمثالهم ، فهذا اصطلاح منهم لا إخبار عن العرب ، ولا عن نقلة اللغة أهم نقلوه عن العرب ، وحينئذ فتعود المطالبة لهم بالفرق المطرد المتعكس بين مسموه حقيقة وما سموه مجازاً ، وسنذكر إن شاء الله تعالى فروقهم ونطلبها . يوصحه :

الوجه الحادى عشر : إن تمييز الألفاظ والتفريق بينها تابع لتمييز المعانى والتفريق بين بعضها وبعض ، فإذا لم يكن المعنى الذى سموه حقيقياً منفصلاً متميزاً من المعنى الذى سموه مجازياً بفصل يعلم به أن استعماله فى هذا حقيقة ، واستعماله فى الآخر مجاز ، لم يصح التفريق فى اللفظ ، وكان تسميته لبعض الدلالة حقيقة ولبعضها مجازاً تحكما محضاً .

الوجه الثانى عشر : أنهم اختلفوا هل تفتقر صحة الاستعمال المجازى إلى النقل فى كل صورة ؛ كما تفتقر إلى ذلك الحقيقة أم لا - على قولين . والصحيح عندهم أنه لا يشترط ، قالوا : وليس مورد النزاع فى الأشخاص كزيد وأسد وبحر ونخيل ، إذ لا تتوقف صحة

هذا الإطلاق على كل شخص شخص على النقل .

فنقول : لا يتحقق ذلك في الأشخاص ولا في الأنواع ، أما الأشخاص فظاهر ، فإنه لا يشترط في استعمال اللفظ في كل واحد منها النقل عن أهل اللغة إذا كانت العلاقة موجودة في الأفراد . وأما الأنواع فلا يكفي في استعمال اللفظ في كل صورة ظهور نوع من العلاقة المعبرة ، فإن من العلاقات عندهم علاقة الزوم ، بحيث يتجاوز عن المألوم إلى لازمه وعكسه ، وعلاقة التضاد بأن يتجاوز من أحد الضدين إلى الآخر ، وعلاقة المشابهة وعلاقة الجوار والقرب . وعلاقة تقدم ثبوت الصفة للحمل ، وعلاقة كونه آيلاً إليها ؛ فبعضهم يجعل أنواع العلاقات أربعة ، وبعضهم أوصلها إلى اثني عشر علاقة . وبعضهم أوصلها إلى خمسة وعشرين ؛ ولو أوصلها آخر إلى خمسة وسبعين لقبولوا منه .

ومن المعلوم أنه ما من شيئين إلا وبينهما علاقة من هذه العلاقات ، فإذا لم يشترط النقل في أحاد الصور واكتفى بنوع العلاقة لزم من ذلك صحة التجوز بإطلاق كل لازم على لازمه ، وكل لازم على ملزومه ، وكل ضد على ضده ، وكل مجاور على مجاوره ؛ وكل شيء كان على صفة ثم قاربها على ما اتصف بها ، وكل مشبه على مشبهه ، وفي ذلك من الحبط وفساد اللغات ، وبطلان التفاهم ، ووقوع اللبس والتلبس ما يمنع منه النقل والنقل ومصالح الأديمين ، فيجوز تسمية الليل نهاراً والنهار ليلاً ، والمؤمن كافراً والكافر مؤمناً ، والصادق كاذباً ، والكاذب صادقاً ؛ والمسك ثقلاً والثلث مسكاً ، والبول طعاماً ، والطعام بولاً ؛ وتسمية كل شيء باسم ضده ؛ ومجاوره ومضاهيه ، ولازمه وملزومه . فهل يقول هذا أحد من عقلاء بني آدم ؟ وهل في العالم قول أفند من قول هذا لازمه ؟ ولما ورد عليهم وعرفوا أنه وارد لا محالة قالوا المانع يمنع من ذلك ؛ ولولا المانع لقلنا به . فيقال : يا لله العجب ما أسهل الدعوى التي لا حقيقة لها عليكم . أليس من المعلوم أن إضافة الحكم إلى المانع يستلزم أمرين . أحدهما قيام مقتضى الآخر لإثبات المانع ، فقد سلمت حيث أنك أن مقتضى التجوز المذكور موجود ؛ وادعين على العرب وأهل اللغة أن هذه العلاقات عندهم مقتضية لإطلاق اسم الضد على ضده ، واللازم على ملزومه والمجاور على مجاوره ، ثم ادعين أنهم ممنوعون من هذا التجوز فيما لا يحصىه إلا الله تعالى فمن أين لكم الشهادة عليهم بهذا المقتضى وهذا المانع ؛ وإن قالوا لكم أبحنا لكم إطلاق هذه الأضداد الخاصة على أضدادها ، وهذه اللوازم على ملزوماتها ، وحرمانا عليكم ما عداها وهل ممك غير الاستعمال الثابت عنهم . وذلك الاستعمال لا يفيد أن ذلك بوضعهم وعرفهم من خطابهم ، فما لم يستملوه وما لم يتفاهموه من مخاطبتهم هلنا أنه ليس من

لنقتهم ، وما فهموه واستعملوه هو من لقتهم ، وإذا دار الأمر بين إضافة الحكم إلى عدم مقتضيه وإضافته إلى وجود مانعه تعينت حالته على عدم مقتضيه تخلصاً من دعوى التعارض والتناقض فإن الصورة الممنوع منها إذا كانت مثل الصورة المستعملة كان التفريق بينهما تفريقاً بين المتناهيين ، والعقل يأباه ويمنع منه .

وهذه المحالات إنما لزمّت من تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم يوضحه :

الوجه الثالث عشر . إن الذين اشترطوا النقل قالوا : لو جاز الإطلاق من غير فعل لكان ذلك إما قياساً إن كان مستنداً إلى وصف لبوق مشترك بين صورة الاستعمال وصورة الإلحاق . وإما اختراعاً إن لم يستند إلى ذلك ، فأجابه من لم يشترط النقل بأن قالوا : العلاقة مصححة للتجاوز ، كرفع الفاعل ونصب المفعول ؛ فإنما لما استقرأنا لقتهم وجدناهم يرفعون ما نطقوا به من أسماء المفعولين (١) علينا أن سلب الرفع هو الفاعلية وسلب النصب هو المفعولية ، فيكذا استقرأ علاقات المجاز ؛ وليس كذلك إطلاقهم كل ضد على ضده ، وكل لازم على لازمه .

وهذا الجواب من أفسد الأجوبة ، فإننا نعلم بالضرورة من لقتهم رفع كل فاعل ونصب كل مفعول ، وجر كل مضاف ؛ ولا يختلف في ذلك صورة من الصور ، فإنما لم نجد ذلك ينقل توازن ولا أحاد ولا استقرأ يفيد علماً ولا ظناً ولا أطراد استعمال ، فقياس التجاوز بكل ضد على ضده ، وبكل ملزوم على ملزومه على رفع الفاعل ونصب المفعول من أفسد القياس .

الوجه الرابع عشر : انهم قالوا : يعرف المجاز بصحة نفيه ، أي إذا صح نفيه عما أطلق عليه كان مجازاً ، كما يقال لمن قال : فلان بحر وأسد وشمس ؛ وحمار وكلب وميت ليس كذلك ؛ وهذا بخلاف الحقيقة ، فإنه لا يصح أن ينفي عما أطلق عليه لفظاً ؛ فلا يقال للحمار والاسد والبحر والشمس ليس كذلك ، فإنه يكون كذباً ؛ وقد اعترفوا هم ببطلانه فقالوا : هذا فرق يلزم منه الدور ، وذلك أن صحة النفي وامتناعه يتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز ، فلو عرفناهما بصحة النفي وامتناعه لزم الدور .

الوجه الخامس عشر : إن كثيراً من الحقائق يصح إطلاق النفي عليها باعتبار عدم فائدتها ؛ وليست مجازاً كقوله **يحيى** من الكهان ليسوا بشيء ، ومن هذا سلب الحياة

(١) كذا ولعله الفاعلين وينصبون ما نطقوا به من أسماء المفعولين .

والسمع والبصر والعقل عن الكفار . ومن هذا سلب الإيمان عن لا أمانة له ؛ وسلبه عن الزاني والسارق والثارب الخمر والمتهب ، وسلب الصلاة عن الفخذ خلف الصف ، وسلب الصلاة عن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب ، ولم يعلم في صلاته عند كثير من هؤلاء ، فإن هذه الحقائق ثابتة عندهم وقد أطلق عليها السلب ، وليس من هذا قوله عليه السلام ليس المسكين بالطواف الذي تروده اللقمة واللقمتان ، وليس الشديد بالصرعة ونحو ذلك فإن هذا لم ينف فيه صحة إطلاق الاسم ، وإنما نفى اختصاص الاسم بهذا الاسم وحده ؛ وإن غيره أولى بهذا الاسم منه ، فتأمله فإن بعض الناس نقض به عليهم قَوْلهم : إن المجاز ما صح نفيه ، وهو نقض باطل . وأما النقض الصحيح فاصح نفيه لنقضه وعدم حصول المطلوب منه مع إطلاق الاسم عليه حقيقة والله تعالى أعلم .

الوجه السادس عشر : أن يقال ما نمنون بصحة النفي ، نفى المسمى عند الإطلاق أم المسمى عند التقييد أم القدر المشترك أم أمراً رابعاً ؛ فإن أردتم الأول كان حاصله أن اللفظ له دالتان ، دلالة عند الإطلاق ؛ ودلالة عند التقييد ، بل المقيد مستعمل في موضوعه ، وكل منهما منفي عن الآخر ؛ وإن أردتم الثاني لم يصح نفيه فإن المفهوم منه هو المعنى المقيد فكيف يصح نفيه ؟ وإن أردتم القدر المشترك بين ما سميتوه حقيقة ومجازاً لم يصح نفيه أيضاً ؛ وإن أردتم أمراً رابعاً فبينوه لنحكم عليه بصحة النفي أو عدها وهذا ظاهر جداً لا جواب عنه كما ترى .

الوجه السابع عشر : إن هذا النفي الذي جعلتم محته عياراً على المجاز ؛ وفرقاً بينه وبين الحقيقة ؛ هو الصحة عند أهل اللسان أو عند أهل الاصطلاح على التقسيم إلى الحقيقة والمجاز أو عند أهل العرف ؛ فمن هم الذين يستدل بصحة نفيهم ، ويجعل عياراً على كلام الله ورسوله ، بل كلام كل متكلم ؟ فإن كان المعبر نفى أهل اللسان ، طولبت بصحة النقل عنهم بأن هذا يصح نفيه وهذا لا يصح نفيه ولن تجددوا إلى ذلك سبيلاً ؛ وإن كان المعبر نفى أهل الاصطلاح لم يقد ذلك شيئاً ؛ لأنهم اصطلاحوا على أن هذا مجاز ، فيصح لهم نفيه ، وهذا حقيقة فلا يصح لهم نفيه ، فكان ماذا ؟ وهل استفدنا بذلك شيئاً وإن كان الاعتبار بصحة نفى أهل العرف فنقيم تابع لعرفهم وفهمهم ، فلا يكون عياراً على أصل اللغة .

الوجه الثامن عشر : إن صحة النفي مدلول عليه بالمجاز فلا يكون دليلاً عليه ، إذ يلزم منه أن يكون الشيء دليلاً على نفسه ومدلولاً لنفسه ، وهذا عين لزوم الدور .

الوجه التاسع عشر : أنكم فرقتم أيضاً بينهما أن المجاز ما يتبادر غيره إلى الادم ،

فالمطلوب إن تبادر إلى الذهن عند الإطلاق كان حقيقة ، وكان غير المتبادر مجازاً ، فإن الأسد إذا أطلق تبادر منه الحيوان المفترس دون الرجل الشجاع ، لهذا الفرق مبنى على دعوى باطلة وهو تجريد اللفظ عن القرائن بالكلية والنطق به وحده ، وحينئذ فيتبادر منه الحقيقة عند التجرد ، وهذا الفرض هو الذى أوقعكم فى الوم ، فإن اللفظ بدون القيد والتركيب بمنزلة الأصوات التى ينطق بها لا تفيد فائدة ، وإنما يفيد تركيبه مع غيره تركيباً اسنادياً يصح السكوت عليه ، وحينئذ فإنه يقدر منه عند كل تركيب بحسب ما قيد به ؛ فيتبادر منه فى هذا التركيب مالا يتبادر منه فى هذا التركيب الأخير .

فإذا قلت هذا الثوب خلعتك لك يدي ، تبادر من هذا أن اليد آلة الحياطة لا غير ، وإذا قلت : لك عندى يد الله يحريكها ؛ تبادر من هذا النعمة والإحسان . ولما كان أصله الإعطاء وهو باليد صبر عنه بها ، لأنها آلة وهى حقيقة فى هذا التركيب ، وهذا التركيب ، فما الذى صيرها حقيقة فى هذا ؛ مجازاً فى الآخر ؟

فإن قلت : لانا إذا أطلقنا لفظة يد تبادر منها العضو المخصوص . فإلى لفظة يد بمنزلة صوت ينطق به لا يفيد شيئاً البتة حتى تقيده بما يدل على المراد منه ، ومع التقييد بما يدل على المراد لا يتبادر سواء ، فتكون الحقيقة حيث استعملت فى معنى يتبادر إلى الفهم ، كذلك لفظة أسد لا تفيد شيئاً ولا يعلم مراد المتكلم به حتى إذا قال زيد أسد أو رأيت أسداً بصلى ؛ أو فلان اقترسه الأسد فأكله ، أو الأسد ملك الوحوش ونحو ذلك ، علم المراد به من كلام المتكلم ، وتبادر فى كل موضع إلى ذهن السامع بحسب ذلك التقييد والتركيب ، فلا يتبادر من قولك : رأيت أسداً بصلى ، إلا رجلاً شجاعاً ، فلزم أن يكون حقيقة .

فإن قلتم : نعم ذلك هو المتبادر ، ولكن لا يتبادر إلا بقرينة ، بخلاف الحقيقة فإنها يتبادر معناها بغير قرينة ، بل بمجرد الإطلاق ، قبل لكم ؛ ماد البحث جذوا ؛ وهو أن اللفظ بغير قرينة ولا تركيب لا يفيد شيئاً ولا يستعمل فى كلامنا فى الألفاظ المقيدة المستعملة فى التخاطب .

فإن قلتم : ومع ذلك فإنها عند التركيب تحمل معنيين أحدهما أسبق إلى الذهن من الآخر ، وهذا الذى نفي بالحقيقة . مثله أن القائل إذا قال رأيت اليوم أسداً ، تبادر إلى ذهن السامع الحيوان المخصوص ، دون الرجل الشجاع ، هذا غاية ما تقدرون عليه من الفرق وهو أقوى ما عندكم ، ونحن لا نشكره . ولكن نقول اللفظ الواحد يختلف دلالاته عند الإطلاق والتقييد ؛ ويكون حقيقة فى المطلق والمقيد . مثله لفظ العمل ؛ فإنه

عند الإطلاق إنما يفهم منه عمل الجوارح ؛ فإذا قيد بعمل القلب كانت دلالة عليه أيضاً حقيقة ؛ واختلقت دلالة بالإطلاق والتقييد ؛ ولم يخرج بذلك عن كونه حقيقة ، وكذلك لفظ الإيمان عند الإطلاق يدخل فيه الأعمال ، كقوله تعالى : الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق ؛ والحياة شعبة من الإيمان ؛ فإذا قرن بالأعمال كانت دلالاته على التصديق بالقلب ، وكقوله (آمنوا وعملوا الصالحات) فاختلقت دلالاته بالإطلاق والتقييد ؛ وهو حقيقة في الموضعين .

وكذلك لفظ الفقير والمسكين يدخل فيه الآخر عند الإطلاق ، فإذا جمع بينهما لم يدخل مسمى أحدهما في مسمى الآخر . وكذلك لفظ التقوى والقول السديد ؛ إذا أطلق لفظ التقوى تناول تقوى القلب والجوارح واللسان ، فإذا جمع بينهما تقيدت دلالاته كقوله تعالى (اتقوا الله وقولوا قولا سديداً) وكذلك لفظ التقوى عند الإطلاق يدخل فيه الصبر ، فإذا قرن بالصبر لم يدخل فيه كقوله تعالى (بل إن تصبروا وتتقوا) وقوله (وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور) ونظائر ذلك أكثر من أن تذكر .

وأخص من هذا أن يكون اللفظ لا يستعمل إلا مقيداً كالرأس والجوارح واليد وغير ذلك ؛ فإن الرب لم تستعمل هذه الألفاظ مطلقاً ، بل لا تنطبق بها إلا مقيدة كـرأس الإنسان ، ورأس الطائر . ورأس الدابة . ورأس الماء . ورأس الأمر . ورأس المال . ورأس القوم . فما هنا المضاف والمضاف إليه جميعاً حقيقة ، وهما موضوعان . ومن ثمره أن الأصل في الرأس للإنسان وأنه نقل منه إلى هذه الأمور فقد غلط أقبح غلط ، وقال ما لا علم له به بوجه من الوجوه ، ولو عارضه آخر بعد ما قاله كان قوله من جلس قوله لا فرق بينهما ؛ فالمقيد موضع النزاع والمطلق غير مستعمل ولا يفيد قتالهما . وكذلك الجناح للطائر حقيقة ، وجناح السفر حقيقة فيه ، وجناح الذل حقيقة فيه ، فإن قيل ليس للذل جناح ، قلنا ليس له جناح ريش ؛ وله جناح معزى يناسبه ، كأن الأمر والمال والماء ليس له رأس الحيوان ولها رأس بحسبها ، وهذا حكم عام في جميع الألفاظ المضافة كالبند والعين وغيرهما ، فبد البعوضة حقيقة ، وبد القمل حقيقة ، وليست بجاراً في أحد الموضعين حقيقة في الآخر ، وليست اليد مشتركة بينهما اشتراكاً لفظياً . وكذلك إرادة البعوض وحياتها وقوتها حقيقة ، وإرادة الملك وقوته وحياته حقيقة ، ومعلوم أن القدر المشترك بين الأسد والرجل الضجاع ، وبين اليلد والحرار أعظم من القدر المشترك الذى بين البعوضة والقمل ؛ وبين البعوضة والملك . وإذا جعلتم اللفظ حقيقة هناك باعتبار القدر المشترك ، فهلا جعلتموه حقيقة باعتبار القدر المشترك فيما هو

أظهر وأبين ، وهذا يدل على تناقضكم وتفريقكم بين المنطائين ، وسلبكم الحقيقة عما هو أولى بها .

يوضحه الوجه العشرون : وهو أنكم فرقتم بقولكم : إن المجاز يتوقف على القرينة ، والحقيقة لا تتوقف على القرينة ، ومرادكم أن إعادة الحقيقة لمعناها الإفرادى غير مشروط بالقرينة ، وإعادة المجاز لمعناه الإفرادى مشروط بالقرينة . فيقال لكم اللفظ عند تجرده عن جميع القرائن التي تدل على مراد المتكلم بمنزلة الأصوات التي ينطق بها ، فقوله تراب ماء . حجر . رجل . بمنزلة قوله : طلق غاق ونحوها من الأصوات ، فلا يفيد اللفظ ويصير كلاماً لا إذا اقترن به ما يبين المراد ؛ ولا فرق بين ما يسمى حقيقة في ذلك وما يسمى مجازاً ، وهذا لا نزاع فيه بين منكري المجاز ومثبتيه ؛ فإن أردتم بالمجاز احتياج اللفظ المفرد في إعادة المعنى إلى قرينة لزم أن تكون اللغات كلها مجازاً ، وإن فرقتم بين بعض القرائن وبعض كان ذلك تحكما محضاً لا معنى له .

وإن قلتم القرائن نوعان : لفظية وعقلية : فما توقف فهم المراد منه على القرائن العقلية فهو المجاز ؛ وما توقف على اللفظية فهو الحقيقة .

قيل : هذا لا يصح فإن العقل المجرد لا مدخل له في إعادة اللفظ لمعناه ، سواء كان حقيقة أو مجازاً ، وإنما يفهم معناه بالنقل والاستعمال ، وحينئذ يفهم العقل المراد بواسطة أمرين (أحدهما) أن هذا اللفظ اطرده استعماله في عرف الخطاب في هذا المعنى (الثاني) عليه بأن المخاطب له أراد إفهامه ذلك المعنى ؛ فإن تخلف واحد من الأمرين لم يحصل الفهم المراد المتكلم ، وأما القرينة المجردة بدون اللفظ فإنها لا تدل على حقيقة ولا مجاز ، وإن دلت على مراد الحى فتلك دلالة عقلية بمنزلة الإشارة والحركة والإشارات الظاهرة . وإن أردتم أن المعنى الإفرادى يفيد الحقيقة بمجرد لفظها ولا يفيد المجاز إلا بقرينة تقرر بلفظه ، قيل لكم : المعنى الإفرادى نوعان مطلق ومقيد ، فالمطلق يفيد اللفظ المطلق ، والمقيد يفيد اللفظ المقيد ؛ وكلاهما حقيقة فيما دل عليه . ففى الأسد المطلق يفيد لفظه المطلق ؛ والأسد المشبه وهو المقيد يفيد لفظه المقيد ، وليس المراد هنا بالمطلق الكلى الذمى ؛ بل المراد به المجرد عن القرينة وإن كان شخصاً ؛ وهذا أمر معقول مضبوط يطرد وينعكس .

فإن قيل : فلم تشاؤونا فإننا اصطلاحنا على تسمية المطلق بالاعتبار الذى ذكرتموه حقيقة وعلى تسمية المقيد مجازاً .

قيل : لم تشاؤكم في مجرد الاصطلاح والتميز ، بل بينا أن هذا الاصطلاح غير

منضبط ولا مطرد ولا منعكس ، بل هو متضمن للتفرق بين المتماثلين من كل وجه ؛ فإنكم لا تقولون إن كل ما اختلف دلالة بالإطلاق والتقييد فهو مجاز ، إذ عامة الألفاظ كذلك . ولهذا لما تفتن بعضهم لذلك التزمه وقال أكثر اللغة مجاز . وكذلك الذين صنفوا في مجاز القرآن هم بين خطتين إحداها التناقض البين . إذ يحكون على اللفظ بأنه مجاز ، وعلى نظيره بأنه حقيقة ، أو يحملون الجميع مجازاً ، فيكون القرآن كله إلا القليل منه مجازاً لا حقيقة له . وهذا من أبطل الباطل .

والمقصود أنه إن كان كل ما دل بالقرينة دلالة غير دلالة عند التجرد منها مجازاً ؛ لزم أن تكون اللغة كلها مجازاً ، فإن كل لفظ يدل عند الاقتران دلالة خاصة غير دلالة عند الإطلاق ، وإن فرقتم بين (بعض) القرآن اللفظية وبعض لم يمكنكم أن تذكروا أنواعاً منها إلا عرف به بطلان قولكم ، إذ ليس في القرآن التي تعينونها ما يدل على أن هذا اللفظ مستعمل في موضعه ، ولا فيها ما يدل على أنه غير مستعمل في غير موضعه . وإن طردتم ذلك وقتم نقول إن الجميع مجاز كان هذا معلوماً كذبه وبطلانه بالضرورة وانفاق العقلاء ، إذ من المعلوم بالاضطرار أن أكثر الألفاظ المستعملة فيها وضعت له لم تخرج عن أصل وضعبها ، وجهور القائلين بالمجاز معترفون بأن كل مجاز لا بد له من حقيقة . فالحقيقة عندهم أسبق وأعم وأكثر استعمالاً ، وقد اعترفوا بأنها الأصل ، والمجاز على خلاف الأصل . فلا يصار إليه إلا عند تمذر الحل على الحقيقة ولو كانت اللغة أو أكثرها مجازاً كان المجاز هو الأصل . وكان الحل عليه متعيناً . ولا يحصل اللفظ على حقيقة ما وجد إلى المجاز شيئاً . وفي هذا من إفساد اللغات والفهم ما لا يخفى . الوجه الحادى والمشروع : إنكم فرقتم بين الحقيقة والمجاز بالإطراد وعدمه . فقلتم يعرف المجاز بعدم اطراده دون المنعكس أى لا يكون الإطراد دليل الحقيقة . أو لا يلزم من وجود المجاز عدم الإطراد . وعلى التقديرين . فالعلامة يجب طردها ولا يجب عكسها وهذا الفرق غير مطرد ولا منعكس . ونطالبكم قبل البيان بفساد الفرق بمعنى الإطراد الثابت للحقيقة . والمنفى عن المجاز ما تمنون به أولاً ؟ فالاطراد نوعان : اطراد سماعى . واطراد قياسى . فإن عتيق الأول كان معناه ما اطرده السماع باستعماله في معناه فهو حقيقة وما لم يطرده السماع باستعماله فهو مجاز . وهذا لا يفيد فرقا البتة . فإن كل مسموع فهو مطرد في موارد استعماله . وما لم يسمع فهو مطرد الترك . فليس في السماع مطرد الاستعمال وغير مطرده . وإن عنتم الاضطراد القياسى فاللغات لا تثبت قياساً إذ يكون ذلك إنشاءً واختراعاً . ولو جاز للتكلم أن يقيس على المسموع ألفاظاً يستعملها في خطابها لفظاً وتراً

لم يحز له أن يحمل كلام الله ورسوله وكلام العرب على ما قاسه على لغتهم . فإن هذا كذب ظاهر على المتكلم بتلك الألفاظ أولاً ؛ فإنه يفتى من عنده قياساً يضع به ألفاظاً لمسان يبينها وبين تلك المعاني قدر مشترك . ثم يخبر عن المتكلم أولاً أنه أراد تلك المعاني . وهذا كثيراً ما تجده في كلام من يدعى التحقيق والنظر . وهذا من أبطل الباطل والقول به حرام ، وهو قول على الله ورسوله بلا علم .

وإن أردتم بالاطراد وعدمه اطراد الاشتقاق فيصدق اللفظ حيث وجد المعنى المشتق منه . قيل لكم الاشتقاق نوعان : وصفي لفظي ، وحكمي معنوي (فالأول) كاشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة ، وأمثالها من مصادرها (والثاني) كاشتقاق الحائية من الحب . والمارورة من الاستقرار والنكاح من الضم . ونظائر ذلك . فإن أردتم بالاطراد النوع الأول فوجوده لا يدل على الحقيقة . وعدمه لا يدل على المجاز . أما الأول فلأنه يجري مجرى الألفاظ المجزأة عنكم ، ولا سيما من قال : إن ضربت زيداً أو رأيت ، وأكلت وشربت مجاز ، فإنها مستعملة في غير ما وضعت له . فإنها وضعت للمصادر المطلقة العامة ، فإذا استعملت في فرد من أفرادها فقد استعملت في غير موضعها . كما قال ابن جني وغيره . ومعلوم أن هذه الألفاظ مطردة في مجازي استقاماتها ، فقد اطراد المجاز . فأين عدم الاطراد الذي هو فرق بين الحقيقة والمجاز . وكذلك حقائق كثيرة من الأفعال لا تطرد ولا يشتق منها اسم فعل ولا مفعول ، ولا تدل على مصدر ، كالأفعال التي لا تتصرف ؛ مثل نعم وبئس ، وليس وحبذا ، وفعل التعجب .

وإن أردتم بالاطراد الاشتقاق الحكمي المعنوي ، فلا يدل عدم اطراده على المجاز إذ يلزم منه أن تكون الألفاظ المستعملة في موضوعاتها الأول مجازاً كالحائشة والقارورة والبركة والنجم والمعدن وغيرها ؛ فإنها لم تطرد استعمالها فيها شاركها في أصل معناها . فإن قلتم : منع المانع من الاطراد كما منع من اطراد الفاضل والسخي والعارف في حق الله تعالى . قيل لكم : هذا دور ممتنع لأن عدم الاطراد حينئذ إنما يكون علامة المجاز إذا علم أنه لمانع . ولا يعلم أنه لمانع إلا بعد العلم بالمجاز . وتقرير الدور أن يقال عدم الطرد له موجب وليس موجب الشرع ولا اللغة . إذ التقدير بخلافه ، ولا العقل قطعاً . فتعين أن يكون موجب عدم الطرد كون اللفظ مجازاً ، فيلزم الدور ضرورة . الوجه الثاني والعشرون : تفريقكم بين الحقيقة والمجاز بجمع مفرديهما . فإذا جمع لفظ الحقيقة على صفة ثم جمع ذلك اللفظ على صفة أخرى كان مجازاً ، مثاله لفظ الأمر

فإنه يجمع إذا استعمل في القول المخصوص على أوامر . ويجمع إذا استعمل في الفعل على أمور . وهذا التفريق من أفسد شيء وأبطله . فإن اللفظ يكون له عدة جموع باعتبار مفهوم واحد كشيخ مثلاً ؛ فإنه يجمع على عدة جموع أنشدناها شيخنا أبو عبد الله محمد بن أبي الفتح البجلي قال أنشدنا شيخنا أبو عبد الله محمد بن مالك لنفسه .

شيخ شيوخ ومشيوخه مشيخة شيخه شيخه شيخان أشياخ
وكذلك عبد فإنه يجمع على عبيد وعباد وعبدان وعبداء . وهذا أكثر من أن يذكر فإذا اختلفت صيغة الجمع باعتبار المدلول الواحد لم يدل اختلافها على خروج الفرد عن حقيقته ، فكيف يدل اختلافها مع تعدد المدلول على المجاز .

وأيضاً فإن المشترك قد يختلف جمعه باختلاف مفهوماته ، ولا يدل ذلك على المجاز ، وأيضاً فإنه ليس ادعاء كون أحدهما مجازاً لمخالفة جمعه الآخر أولى من العكس (فإن قلتم) بل إذا علمنا أن أحدهما حقيقة علمنا أن الآخر الذي مخالفه في صفة جمعه مجاز ، حينئذ يكون اعتبار مخالفة الجمع لا فائدة فيه . فإننا متى علمنا كون أحدهما حقيقة ، وأنه ليس مشتركاً بينه وبين الآخر كان استعماله فيه مجازاً ، فالحاصل أنه إن توقف ذلك على اختلاف الجمع لم يكن معرفاً ؛ وإن لم يتوقف عليه لم يكن معرفاً ؛ فلا يحصل به التفريق على التقديرين .

وأيضاً فإن رأس مالكم في هذا التعريف هو لفظه أوامر ؛ وأمور ؛ فادعيت أن أوامر جمع أمر القول ، وأمور جمع أمر الفعل ، وغرركم في ذلك قول الجوهري في الصحاح نقول أمرته أمراً وجمعه أوامر ؛ وهذا من إحدى غلطاته ؛ فإن هذا لا يعرف عند أهل العربية واللغة ؛ وفعل له جموع عديدة ليس منها فواعل البتة .

وقد اختلفت طرق المتكلمين لتصحيح ذلك ؛ فقالت طائفة منهم جمعوا أمراً على أمر كأفلس ، ثم جمعوا هذا الجمع على أفاعل لا فواعل ، فكان أصلها أمر فقلبوا الهمزة الثانية وارأ كرامة النطق بالهمزتين فصار في هذا أوامر ؛ وفي هذا من التكلف ودعوى ما لم تنطق به العرب عليهم ما فيه ؛ فإن العرب لم يسمع منهم أمر على أفعال البتة ، ولا أوامر ، أيضاً فلم ينطقوا بهذا ولا هذا .

ولما علم هؤلاء أن هذا لا يتم في النواهي تكلفوا لها تكلفاً آخر ، فقالوا حملوها على نفيضها ، كما قالوا الندايا والعشايا ؛ وقالوا قدّم وحدّث ، فضموا الدال من حدثت حملاً على قدم .

وقالت طائفة أخرى : بل أوامر ونواهي جمع أمر وناه ، فسمى القول أمراً وناهياً

توسماً ثم جمعوهما على فواعل ، كما قالوا فارس وفوارس ؛ وهالك وهوالك ، وهذا أيضاً مشترك ، فإن فاعلاً موعان : صفة واسم ؛ فإن كان صفة لم يجمع على فواعل ؛ فلا يقال : قائم وقوائم ؛ وآكل وأراكل ، وضارب وضوارب ، وعابد وعوابد ، وإن كان اسماً فإنه يجمع على فواعل نحو خانم وخواتم ؛ وقد شد فارس وفوارس ، وهالك وهوالك لجمعهما على فواعل مع كونهما صفتين ، أما فارس فلمدم اللبس لأنه لا يتصف به المؤنث وأما هالك فتصدوا النفس ، وهي مؤنثة ؛ فهو في الحقيقة جمع هالكه ؛ فإن فاعلة يجمع على فواعل بالاسماء والصفات ، كفاطمة وفواطم ، وعابدة وعوابد ؛ فسمعت هذا طائفة أخرى وقالت أوامر ونواه ، جمع آمرة ونامية ، أى كلمة أو وصية آمرة ونامية .

والتحقيق أن العرب سكنت عن جمع الأمر والنهى فلم ينطقوا لها بجمع ، لأنها في الأصل مصدر ؛ فالصادر لاحظ لها في التثنية والجمع (إلا إذا تعددت أنواعها) والأمر والنهى وإن تعددت متعلقاتهما ومعالما لحقيقتيهما غير متعددة ، فتعدد المحال لا يوجب تعدد للصفة ، وقد منع سيوبه جمع العلم ولم يعتبر تعدد المعلومات ، فتبين بطلان هذا الفرق الذى اعتمدتم عليه من جميع الوجوه .

الوجه الثالث والعشرون : تفرقكم بين الحقيقة والمجاز بالترام التقييدى أحد اللفظين كجناح الذل ونار الحرب ونحوهما ، فإن العرب لم تستعملها إلا مقيدة ؛ وهذا الفرق من أقسى الفروق ، فإن كثيراً من الالفاظ التى لم تستعمل إلا في موضوعها قد التزموا تقييدها كالرأس والجناح واليد والساق والقدم ، فإنهم لم يستعملوا هذه الالفاظ وأمثالها إلا مقيدة بمحالتها وما تضاف إليه كراس الحيوان ورأس الماء ورأس المال ورأس الأمر . وكذلك الجناح لم يستعملوه إلا مقيداً بما يضاف إليه كجناح الطائر وجناح الذل فإن أخذتم الجناح مطلقاً مجرداً عن الإضافة لم يكن مفيداً للمعناه الإفرادى أصلاً ، فضلاً عن أن يكون حقيقة أو مجازاً ، وإن اعتبرتموه مضافاً مفيداً فهو حقيقة فيما أضيف إليه فكيف يحمل حقيقة في مضاف ، مجازاً في مضاف آخر ؛ ونسبته إلى هذا المضاف كنسبة الآخر إلى المضاف الآخر ، لجناح الملك حقيقة فيه ، قال الله تعالى (جاعل الملائكة رسلاً أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع) فن قال ليس للملك جناح حقيقة ، فهو كاذب مفتر ناف لما أثبتته الله تعالى ؛ وإن قال : ليس له جناح من ريش . قيل له : من جمالك اعتمادك أن الجناح الحقيقي هو ذو الريش وما عداه مجاز ، لأنك لم تألف إلا الجناح الريش ؛ وطرد هذا الجهل العظيم أن يكون كل لفظ أطلق على الملك وعلى البشر أن يكون مجازاً في حق الملك كميانه وسمه وبصره وكلامه ، فكيف بما أطلق على الرب سبحانه

من الوجه واليد والسمع والبصر والكلام والغضب والرضى والإرادة ، فإنها لا تماثل المعبود في الخلق ، ولهذا قالت الجهمية المعطلة إنها مجازات في حق الرب لا حقائق لها وهذا هو الذى حدا على تحقيق القول في المجاز ، فإن أربابه ليس لهم فيه ضابط مطرد ولا منكمس وهم متناقضون غاية التناقض ، خارجون عن اللغة والشرح وحكم العقل ، إلى اصطلاح فاسد يفرقون به بين المتماثلين ، ويجمعون بين المختلفين ؛ فهذه فروقهم قد رأيت حالها وتبينت محالها . يوضحه :

الوجه الرابع والعشرون : إن العرب لم تضع جناح الذل لمعنى ثم نقلته من موضعه إلى غيره . ومن زعم ذلك فهو غلط ، فليس لجناح الذل مفهومان وهو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ، كما يمكن ذلك في لفظ أسد وبحر وشمس ونحوها ؛ وإنما ينشأ الغلط في ظن الظان أنهم وضعوا لفظ جناح مطلقاً هكذا غير مقيد ، ثم خصوه في أول وضعه بذوات الريش ثم نقلوه إلى الملك والذل ؛ فهذه ثلاث مقدمات لا يمكن بشر على وجه الأرض إثباتها . ولا سبيل إلى العلم بها إلا بوحى من الله تعالى

الوجه الخامس والعشرون : قولكم نفرق بين الحقيقة والمجاز بتوقف المجاز على المسمى الآخر بخلاف الحقيقة ، ومعنى ذلك أن المفظ إذا كان إطلاقه على أحد مدلوليه متوقفاً على استعماله في المدلول الآخر كان بالنسبة إلى مدلوله الذى يتوقف على المدلول الآخر مجازاً . وهذا مثل قوله تعالى (ومكروا ومكر الله) فإن إطلاق المكر على المعنى المتصور من الرب سبحانه يتوقف على استعماله في المعنى المتصور من الخلق . فهو حينئذ مجاز بالنسبة إليه ، حقيقة بالنسبة إليهم . وهذا أيضاً من الغلط الأول في الفساد . أما (أولاً) فإن دعواكم أن إطلاقه على أحد مدلوليه متوقف على استعماله في الآخر دعوى باطلة مخافة لصريح الاستعمال . ومنشأ الغلط فيها أسكن نظرتم إلى قوله تعالى (ومكروا ومكر الله) وقوله (ومكروا مكرنا مكرأ) وذلمتم عن قوله تعالى (أأمانوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) فأين المسمى الآخر . وكذلك قوله تعالى (وهو شديد المحال) فسر بالكيد والمكر . وكذلك قوله (سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأمل لهم إن كيدى متين)

(فإن قائم) بتعين تقدير المسمى الآخر ليكون إطلاق المكر عليه سبحانه من باب المقابلة ؛ كقوله تعالى (إنهم يكيدون كيداً وأكيد كيداً) وقوله (إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم) وقوله (نسوا الله فليسهم) فهذا كله إنما يحسن على وجه المقابلة ، ولا يحسن أن يضاف إلى الله تعالى ابتداءه ، فيقال إنه يهكر ويكيد . ويخادع ويفسى

ولو كان حقيقه لصلح إطلاقه مفرداً عن مقابله ؛ كما يصح أن يقال : بسمع ويرى .
ويعلم ويقدر .

(فالجواب) أن هذا الذى ذكرتموه مبنى على أمرين : أحدهما معنى والآخر لفظى . فأما المعنوى فهو أن مسمى هذه الألفاظ ومعانيها مذمومة فلا يجوز اتصاف الرب تعالى بها . وأما اللفظى فإنها لا تطلق عليه إلا على سبيل المغالبة فتكون مجازاً ، ونحن نتكلم معكم فى الأمرين جميعاً . فأما الأمر المعنوى فيقال لا ريب أن هذه المعانى يذم بها كثيراً ، فيقال فلان صاحب مكر وخداع وكيد واستهزاء ، ولا تكاد تطلق على سبيل المدح بخلاف أئندادها ، وهذا هو الذى غر من جعلها مجازاً فى حق من يتعالى ويتقدس عن كل عيب وذم . والصواب أن معانيها تنقسم إلى محمود ومذموم ، فالمذموم منها يرجع إلى الظلم والكذب ، فإذم منها إما يذم لكونه متضدناً للكذب أو الظلم أو لها جميعاً ، وهذا هو الذى ذم الله تعالى لأهله كما فى قوله تعالى (يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم) فإن ذكر هذا عقيب قوله (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) فكان هذا القول منهم كذباً وظلماً فى حق التوحيد والإيمان بالرسول واتباعه ، وكذلك قوله (أأمان الذين مكروا السيئات أن يخطف الله بهم الأرض) الآية . وقوله (ولا يحق المكر السيئ إلا بأهله) وقوله (ومكروا مكراً ومكرنا مكراً وهم لا يشعرون . فانظر كيف كان عاقبة مكرم أنا مدرناهم) فلما كان غالب استعمال هذه الألفاظ فى المعانى المذمومة ظن المطلون أن ذلك هو حقيقتها ، فإذا أطلقت لغير الدم كاست مجازاً ، والحق خلاف هذا الظن ، وأما منقسمة إلى محمود ومذموم ، فما كان منها متضدناً للكذب والظلم فهو مذموم . وما كان منها بحق وعدل ومجازاة على القبيح فهو حسن محمود ؛ فإن الخداع إذا خادع بباطل وظلم ، حسن من المجازى له أن يخدعه بحق وعدل ، وذلك إذا مكر واستهزأ ظالماً متعدياً كان المكر به والاستهزاء عدلاً حسناً كما فعله الصحابة بكعب بن الأشرف وابن أبي الحقيق وأبى رافع وغيرهم من كان يعادى رسول الله ﷺ يخادعوه حتى كفوا شره وأذاه بالقتل ؛ وكان هذا الخداع والمكر نصرة لله ورسوله .

وكذلك ما خدع به نعيم بن مسعود المشركين عام الخندق حتى انصرفوا ؛ وكذلك خداع الحجاج بن علاط لامراته وأهل مكة حتى أخذ ماله ؛ وقد قال النبى ﷺ « الحرب خدعة » وجزاء السيئة بمثل إساءته جائز فى جميع الملل ، مستحسن فى جميع العقول ؛ ولهذا كاذب سبحانه ليوسف حين أظهر لإخوته ما أبطن خلافه ، جزاء لهم على

كيدهم له مع أبيه حيث أظهروا له أسراً وأبطنوا خلافه ، فكان هذا من أعدل الكيد ؛ فإن إخوته فعلوا به مثل ذلك حتى فرقوا بينه وبين أبيه ؛ وادعوا أن الذئب أكله ؛ ففرق بينهم وبين أخيهيم بإظهار أنه سرق الصواع ولم يكن ظالمًا لهم بذلك الكيد ، حيث كان متبائلة ومجازاة ، ولم يكن أيضاً ظالمًا لأخيه الذي لم يكده بل كان إحساناً إليه وإكراماً له في الباطن ، وإن كانت طريق ذلك مستهجنة ، لكن لما ظهر بالآخرة براءته ونزاهته عما قذفه به ، وكان ذلك سبباً في اتصاله بيوسف واختصاصه به ؛ لم يكن في ذلك ضرر عليه ، يبقى أن يقال : وقد تضمن هذا الكيد إيذاء أبيه وتعرضه لآلم الحزن على حزنه السابق ، فأى مصالحة كانت ليعقوب في ذلك ؟

فيقال : هذا من امتحان الله تعالى له . ويوسف إنما فعل ذلك بالوحي ، والله تعالى لما أراد كرامته كمل له مرتبة المحنة والبلوى ليصبر فينال الدرجة التي لا يصل إليها إلا على حسب الابتلاء ؛ ولو لم يكن في ذلك إلا تكميل فرحه وسروره باجتماع شمله بحبيبه بعد الفراق ، وهذا من كمال إحسان الرب تعالى أن يذيق عبده مرارة الكسر قبل حلالة الجبر ؛ ويعرفه قدر نعمته عليه بأن يتبليه بضدها ، كما أنه سبحانه وتعالى لما أراد أن يكمل لأدم نعيم الجنة أذاه مرارة خروجه منها . ومقاساة هذا الدار الممزوجة رغاها بشدتها ، فلا كسر عبده المزمع إلا ليجبره ، ولا منعه إلا ليعطيه ، ولا ابتلاء إلا ليعافيه ولا أماته إلا ليجيئه ، ولا نقص عليه الدنيا إلا ليرغبه في الآخرة ، ولا ابتلاء بمفاه الناس إلا ليرده إليه .

فلم أنه لا يجوز ذم هذه الأفعال على الإطلاق ، كما لا تمدح على الإطلاق ، والمكر والكيد والخداع لا يذم من جهة العلم ولا من جهة القدرة ؛ فإن العلم والقدرة من صفات الكمال ، وإنما يذم ذلك من جهة سوء النقص وفساد الإرادة ، وهو أن الماكر المخادع يحور ويظلم بفعل ما ليس له فعله أو ترك ما يحب عليه فعله .

إذا عرف ذلك فنقول : إن الله تعالى لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع والاستهزاء مطلقاً ، ولا ذلك داخل في أسماءه الحسنى ، ومن ظن من الجهال المصنفين في شرح الأسماء الحسنى أن من أسماء الماكر المخادع المستهزئ الكائد فقد فاه بأمر عظيم تقشعر منه الجلود ؛ وتكاد الأسماع تصم عند سماعه ، وزعم هذا الجاهل أنه سبحانه وتعالى أطلق على نفسه هذه الأفعال فاشتق له منها أسماء ، وأسماءه كلها حسنى فأدخلها في الأسماء الحسنى ، وأدخلها وقرنها بالرحيم الودود الحكيم الكريم . وهذا جهل عظيم فإن هذه الأفعال ليست بمدح مطلقاً ، بل تمدح في موضع وتذم في موضع ، فلا يجوز

إطلاق أفعالها على الله مطلقاً ، فلا يقال أنه تعالى يكرم ويخادع ويستهزئ ويكيد ؛ فكذلك بطريق الأول لا يشتق له منها أسماء يسمي بها ؛ بل إذا كان لم يأت في أسمائه الحسنى المريد ولا المتكلم ولا الفاعل ولا الصانع ، لأن مسمياتها تنسجم إلى مدح ومذموم ؛ وإنما يوصف بالأنواع المحمودة منها ، كالحليم والحكيم ؛ والعزير والفعال لما يريد ؛ فكيف يكون منها الماكر المخادع المستهزئ ، ثم يلزم هذا الغلط أن يجعل من أسمائه الحسنى الداعي والآتي ؛ والجائي والذاهب . والقادم والرائد ، والناسي والقاسم ؛ والساخط والنضبان واللاعن إلى أضعاف أضفاف ذلك من الأسماء التي أطلق على نفسه أفعالها في القرآن ؛ وهذا لا يقوله مسلم ولا عاقل . والمقصود أن الله سبحانه لم يصف نفسه بالسكيد والمكر والخداع إلا على وجه الجزاء لمن فعل ذلك بغير حق ، وقد علم أن المجازاة على ذلك حسنة من المخلوق ، فكيف من الخالق سبحانه ، وهذا إذا نزلنا ذلك على قاعدة التحسين والتفويض العقليين ؛ وأنه سبحانه مزه عما يقدر عليه مما لا يليق بكآله ؛ ولكنه لا يفعل له لقبه وغناه عنه ؛ وإن نزلنا ذلك على نفي التحسين والتفويض عقلاً ؛ وأنه يجوز عليه كل ممكن ولا يكون قبيحاً ؛ فلا يكون الاستهزاء والمكر والخداع منه قبيحاً البتة ، فلا يمتنع وصفه به ابتداء لا على سبيل المقابلة على هذا التقرير ، وعلى التقديرين فإطلاق ذلك عليه سبحانه على حقيقته دون مجازة ، إذ الموجب للمجاز منتف على التقديرين ، فأمله فإنه قاطع ، فهذا ما يتعلق بالأمر المعنوي .

أما الأمر اللفظي فإطلاق هذه الألفاظ عليه سبحانه لا يتوقف على إطلاقها على المخلوق ليعلم أنها مجاز لتوقفها على المسمى الآخر كما قدمنا من قوله (وهو شديد المحال) وقوله (أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) فظهر أن هذا الفرق الذي اعتبروه فاسد لفظاً ومعنى بوضحه :

الوجه السادس والعشرون : إن ههنا ألفاظاً تطلق على الخالق والمخلوق أفعالها ومصادرها وأسماء الفاعلين والصفات المشتقة منها ، فإن كانت حقائقها ما يفهم من صفات المخلوقين وخصائصهم ؛ وذلك منتف في حق الله تعالى قطعاً ، لزم أن تكون مجازاً في حقه لا حقيقة . فلا يوصف بشيء من صفات الكمال حقيقة ؛

وتكون أسماءه الحسنى كلها مجازات ؛ فتكون حقيقة المخلوق مجازاً للخالق . وهذا من أبطل الأقوال وأعظمها تعطيلاً . وقد ألزموه معطلو الجهمية وعندهم ؛ فلا يكون رب العالمين موجوداً حقيقة ؛ ولا حياً حقيقة ؛ ولا مرئياً حقيقة ؛ ولا قادراً حقيقة ، ولا ملكاً حقيقة ، ولا رباً حقيقة . وكفى أصحاب هذه المالة بها كفراً . فهذا القول لازم لكل من ادعى المجاز في شيء من أسماء الرب وأفعاله لزوماً لا يحصى له عنه . فإنه إنما فر إلى المجاز لظنه أن حقائق ذلك مما يختص بالمخلوقين ولا فرق بين صفة وصفة ، وفعل وفعل ، فإما أن يقول الجميع مجاز أو الجميع حقيقة .

وأما التفريق بين البعض وجمله حقيقة وبين البعض وجمله مجازاً فتحكم محض باطل ؛ فإن زعم هذا المتحكم أن ما جملة مجازاً ما يفهم من خصائص المخلوقين وما جملة حقيقة ليس مفهومه مما يختص بالمخلوقين طوالب بالتفريق بين النفي والإثبات وقيل له : بأي طريق انتدبت إلى هذا التفريق ؟ بالشرع أم العقل أم بالآلة ؟ فأى شرع أو عقل أو لغة أو فطرة على أن الاستواء والوجه واليد والفرح والضحك والغضب والنزول حقيقة فيما يفهم من خصائص المخلوقين ؛ والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة حقيقة فيما لا يختص به المخلوق .

فإن قال : أنا لا أفهم من الوجه واليد والقدم إلا خصائص المخلوق ؛ وأفهم من السمع والبصر والعلم والقدرة ما لا يختص به المخلوق ؛ قيل له : فبم تنفصل عن شريكك في التعميل إذا ادعى في السمع والبصر والعلم مثل ما ادعيت أنت في الاستواء والوجه واليد ؟ ثم يقال لك : هل تفهم ما جعلته حقيقة خصائص المخلوق تارة وخصائص الخالق تارة ، أو القدر المشترك ؛ أو لا تفهم منها إلا خصائص الخالق ، فإن قال بالأول كان مكابراً جاهلاً ؛ وإن قال بالثاني قيل له فهلا جعلت الباب كله باباً واحداً وفهمت ما جعلته مجازاً خصائص المخلوق تارة والقدر المشترك تارة ، فظهر للعقل أنكم متناقضون بوضوحه :

الوجه السابع والعشرون : إن هذه الألفاظ التي تستعمل في حق الخالق والمخلوق لها ثلاث اعتبارات (أحدها) أن تكون مقيدة بالخالق كسمع الله وبصره ووجهه ويديه وأستوائه ، ونزوله وعلوه ؛ وقدرته وحياته (الثاني) أن تكون مقيدة

بالمخلوق كيد الإنسان ووجهه ويديه واستوائه (الثالث) إن نجرد عن كلا الإضافتين وتوجد مطلقة ، فإثباتكم لها حقيقة ، إما أن يكون بالاعتبار الأول أو الثاني أو الثالث ، إذ لا رابع هناك ؛ فإن جعلتم جهة كونها حقيقة تقيدها بالخالق لزم أن تكون في المخلوق مجازاً . وهذا مذهب قد صار إليه أبو العباس الناشئ وواقفه عليه جماعة ، وإن جعلتم جهة كونها حقيقة تقيدها بالمخلوق لزم أن تكون في الخالق مجازاً . وهذا مذهب قد صار إليه إمام المعطلة جهم بن صفوان ؛ ودرج أصحابه على أثره ، وإن جعلتم جهة كونها حقيقة القدر المشترك ؛ ولم تدخل القدر المميز في موضوعها لزم أن تكون حقيقة في الخالق والمخلوق . وهذا قول عامة العقلاء ، وهو الصواب ؛ وإن فرقت بين بعض الالفاظ وبعضه ؛ وفتحت في التناقض والتحكم المحض ، يوضحه :

الوجه الثامن والعشرون : أن خصائص الإضافات لا تخرج اللفظ عن حقيقته وتوجب جملة مجازاً عند إضافته إلى محل الحقيقة . وهذا من مثار أغلاط القوم . مثاله لفظ الرأس ، فإنه يستعمل مضافاً إلى الإنسان ؛ والطائر والسمك ؛ والماء والطريق ، والإسلام والمال وغير ذلك ، فإذا قيد بمضاف إليه تعين ؛ ولم يتناول غيره من الأمور المضاف إليها ؛ بل هذا القيد غير هذا القيد . وبمجموع اللفظ الدال في هذا التقييد غير مجموع اللفظ الدال في هذا التقييد الآخر . وإن اشتركا في جزء اللفظ كما اشتركت الاسماء المعرفة باللام فيها ؛ فلم تضع العرب لفظ الرأس لرأس الإنسان مثلاً وحده ؛ ثم انهم وضعوه لرأس الطائر والماء والمال وغيرها ، فهذا لا يمكن أحداً أن يدعيه إلا أن يكون مباهتاً . وكذلك لفظ البطن والظهر والنخاع والعم ؛ فإنه يقال : ظهر الإنسان وبطنه ؛ وظهر الأرض وبطنها ، وظهر الطريق ، وظهر الجبل وخطم الجبل ، وفم الوادي وبطن الوادي . وذلك حقيقة في الكل فالظاهر لما ظهر فتيين . والباطن لما بطن تخفى . فالحي للحي . والمعنوى للمعنوى ونسبة كل منهما إلى ما يضاف إليه كنسبة الآخر إلى ما يضاف إليه . والعرب لم تضع فم الوادي وخطم الجبل وظهر الطريق لغير مفهومه ؛ حتى يكون استعماله في ذلك استعمالاً له في غير موضوعه . ولم تسلك بلفظ فم وظهر ورأس مفرداً مجرداً عن جميع الإضافات ، فتكون إضافته مجازاً في جميع موادها ، ولم تضع لمضاف إليه

معين يكون حقيقة فيه ثم وضعته لغيره وضعا ثانياً . فأين محل الحقيقة والمجاز من هذه الألفاظ المقيدة ؟

الوجه التاسع والعشرون : إن من الأسماء ما تكلمت به العرب مفرداً مجرداً عن الإضافة ، وتكلمت به مقيداً بالاضافة كالإنسان مثلاً والإبرة ؛ فإنهم يقولون إنسان العين وإبرة الذراع . وقد ادعى أرباب المجاز أن هذا مجاز ؛ وهذا غلط فإنهم قد قرروا أن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً ، وهنا لم يستعمل اللفظ المجرد في غير ما وضع له ، بل ركب مع لفظ آخر ، فهو وضع أولاً بالاضافة ولو أنه استعمل مضافاً في معنى ، ثم استعمل تلك الإضافة بعينها في موضع آخر أمكن أن يكون مجازاً ؛ بل إذا كان بعلبك وحضرموت ونحوهما من المركب تركيب مزج بعد أن كان أصله الأفراد وعدم الإضافة لا يقال فيه أنه مجاز ؛ فالمراد تنطبق به إلا مضافاً أولى أن لا يكون مجازاً فتأمل .

الوجه الثلاثون : إن مثبت المجاز والاستعارة قد ادعى أن التشكيم وضع هذه اللفظة في غير موضوعها ولا سيما الاستعارة ؛ فإن المستعير هو آخذ ما ليس له في الحقيقة ؛ فإذا قال هذه اللفظة مجاز أو استعارة فقد ادعى أنها وضعت في غير موضوعها ؛ فيقال له : وهنا أمران مستعار ومستعار منه ؛ فلا تخلو الكلمة التي جعلت الأخرى مستعارة منها وهي أصلية غير مستعارة أن تكون قد جعلت كذلك لخاصة فيها اقضت أن تكون هي الأصل المستعار منه ، أو تكون كذلك لأن لغة العرب جاءت بها وثبت استعمالها لها .

فإن قلتم : إنما كانت مستعاراً منها وهي الأصل لعل أوجبت لها ذلك في نفس لفظها ؛ قيل لكم : باهى تلك اللمة وما حقيقتها ؛ ولن تجدوا إلى تصحيح ذلك سبيلاً وإن قلتم : إنما كانت أصلاً مستعاراً منها لأن العرب تكلمت بها واستعملتها في خطابها ، قيل لكم فهذه اللمة بمنها موجودة في الكلمة التي ادعيت أنها مستعارة ؛ وأنها مجاز ؛ والعرب تكلمت بهذا وهذا ، فلما أن تكونا مستعارتين أو تكونا أصليتين ؛ وأما أن تجعل إحداها أصلاً للأخرى ومعية لها الاستعمال ، فهذا تحكم بارد .

فإن قلتم : إنما جعلنا هذه أصلاً لكثيرتها في كلامهم ؛ وهذه مستعارة لقلتها في

كلامهم . قيل هذا باطل ! من وجوه (أحدها) أن كثيراً من الحقائق نادرة الاستعمال في كلامهم ؛ وهى الألفاظ الغريبة جداً التى لا يعرف معناها إلا الأفراد من أهل اللغة مع كونها حقائق (وثانيها) أن كثيراً من المجازات عندكم قد غلب على الحقيقة بحيث صارت مهجورة أو مخمورة ؛ ولم يدل ذلك على أن الغالب هو الحقيقة والمغلوب هو المجاز (وثالثها) أن هذا لا يمكن ضبطه ، فإن الكثرة والغلبة أمر نسبي يختلف باختلاف الأزمنة والامكنة والأشخاص ؛ ويكثر عند هؤلاء ما يقل بل يعدم عند غيرهم ، فما الذى يضبط به الكثرة الدالة على الحقيقة ، والقلة الدالة على المجاز ؛ ولن تجدوا لذلك ضابطاً أصلاً .

الوجه الحادى والثلاثون : إن حكمكم على بعض الألفاظ أنه مستعمل في موضوعه ، وعلى بعضها أنه مستعمل في غير موضوعه ، تحكم بارد ، فإننا إنما نعلم أن هذا المفهوم موضوع اللفظ باستعماله فيه ، فإذا رأيناهم في نظمهم وثرم وقديم كلامهم وحديثه قد استعملوا هذا اللفظ في هذا المعنى ؛ وفي هذا المعنى كان دعوى أنه مستعمل في موضوعه في هذا دون الآخر دعوى باطلة متضمنة للتحكم والحرص والكذب .

فإن قلتم : لما رأيناه إذا أطلق فهم منه معنى ، وإذا قيد يفهم منه معنى آخر ؛ علمنا أن موضوعه هو الذى يدل عليه إطلاقه .

قبل لكم : هذا خطأ فإن اللفظ المفرد لا يفيد إطلاقه وتجرده شيئاً البتة ، فلا يكون كلاماً ولا جزء كلام ، فضلاً عن أن يكون حقيقة أو مجازاً ، ومعلوم أن تركيبه التركيب الاسنادى تقييد له ، وإذا ركب فهم المراد منه بتركيبه ؛ فالذى يسمونه مجازاً عند تركيبه لا يفهم منه غير معناه ؛ وذلك موضوعه في لغتهم ؛ فدعوى انتقاله عن موضوعه الى موضوع آخر — وهم إنما استعملوه هكذا — دعوى باطلة ، ولندكر لك مثالا .

ففى الصحيح عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : كان فرع بالمدينه فاستعار النبى ﷺ فرساً لا بنى طلحة يقال له مندوب ، فركبه فقال ما رأينا من فرع وان وجدناه لبحراً . فادعى المدعى أن هذا مجاز ، وكان ظن أن العرب وضعت البحر لهذا الماء المستبحر ثم نقلته الى الفرس لسعة جريه ؛ فشبهته به فأعطته اسماً ،

وهذا وإن كان محتملاً فلا يتعين ولا يصار إلى القول به لمجرد الاحتمال ، فإنه من الممكن أن يكون البحر اسماً لكل واسع ، فإذا كان خطأ الفرس واسماً سمي بجرأ ، وقد تقييد الكلام بما عين مراد قائله بحيث لا يحتمل غيره ، فهذا التركيب والتقييد معين لمقصوده ، وأنه بحر في جريه لا أنه بحر ماء نقل إلى الفرس .

(يوضحه) أهم قصدوا تسمية الخيل بذلك فقالوا للفرس جواد وساج وطرف . ولو عرى الكلام من سياق يوضح الحال لم يكن من كلامهم ؛ وكان فيه من الالباس ما تابه لقتهم ؛ ألا ترى أنك لو قلت رأيت بجرأ وأنت تريد الفرس ، أو رأيت أسداً وأنت تريد الرجل الشجاع لم يكن ذلك جارياً على طريق البيان ؛ فكان بالانماز والتلبس أشبه منه بالفائدة ، ومؤلاه المتكلمون المتكلمون بلا علم يقدرّون كلاماً يحكمون عليه بحكم ثم ينقلون ذلك الحكم إلى الكلام المستعمل ، وهذا غلط ؛ فإن الكلام المستعمل لا بد أن يقرن به من البيان والسياق ما يدل على مراد المتكلم ، وذلك الكلام المقدر مجرد عن ذلك ؛ ولاريب أن الكلام يلزم في تجرده لوازم لا تكون له عند اقترانه وكذلك بالعكس ونظير هذا الغلط أيضاً أهم يجرّدون اللفظ المفرد عن كل قيد ثم يحكمون عليه بحكم ثم ينقلون ذلك الحكم إليه عند تركيبه مع غيره ؛ فيقولون الأسد من حيث هو بقطع النظر عن كل قرينة هو الحيوان المخصوص ، والبحر بقطع النظر عن كل تركيب هو الماء الكثير وهذا غلط ؛ فإن الأسد والبحر وغيرهما بالاعتبار المذكور ليس بكلام ولا جزء كلام ولا يفيد فائدة أصلاً ؛ وهو صوت ينطق به ؛ يوضحه

الوجه الثاني والثلاثون : إنكم إما أن تعتبروا تحقيق الوضع الأول الذي يكون اللفظ بالخروج عنه مجازاً أو تعتبروا تقديره ، فإن اشترطتم تحقيقه بطل التقسيم إلى الحقيقة والمجاز ، لأن الحكم المشروط بشرط لا يتحقق إلا عند تحقق شرطه ؛ ولا سبيل لبشر إلى العلم بتحقيق هذين الأمرين ؛ وهما الوضع الأول والنقل عنه ، وإن اعتبرتم تقديره وإمكانه فهو ممتنع أيضاً ؛ إذ مجرد التقدير والاحتمال لا يوجب تقسيم الكلام إلى مستعمل في موضوعه الأول ومستعمل في موضوعه الثاني ؛ فهب أن هذا الحكم ممكن أفيجوز هذا الحكم والتقسيم بمجرد الاحتمال والإمكان ؟ يوضحه :

الوجه الثالث والثلاثون : إن هذا التقسيم إما أن تخصّوه بلغة العرب خاصة أو تدعوا عمومها لجميع لغات بني آدم ، فإن ادعيتم خصوصه بلغة العرب كان ذلك تحكما فاسداً ، فإن التشبيه والمبالغة والاستعارة التي هي جهات التجوز عنكم مستعملة في سائر اللغات ، وإن كانت لغة العرب في ذلك أوسع وتصورهم المعاني أتم . فإذا قلت زيد أسد أمكن

التعبير عن هذا المعنى بكل لغة . وإن ادعين عموم ذلك لجميع اللغات فقد حكمت على لغات الأمم ، على أن كلها أو أكثرها مجازات لاحقيقة لها ، وأياً قد نقلت عن موضوعاتها الأصلية إلى موضوعات غيرها . وهذا أمر ينكره أهل كل لغة ولا يعرفونه بل يجهلون بأن لغاتهم باقية على موضوعاتها لم تخرج عنها ، وإنهم نقلوا لغتهم عن قبلهم ، ومن قبلهم كذلك على هذا الوضع ؛ لم ينقل إليهم أحد أن لغتهم كلها أو أكثرها خرجت عن موضوعاتها إلى غيرها .

الوجه الرابع والثلاثون : أنه قد علم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ أن الله تعالى متكلم حقيقة ، وأنه تكلم بالكتب التي أرسلها على رسله ؛ كالنوراة والإنجيل والقرآن وغيرها ؛ وكلامه لا ابتداء له ولا انتهاء ، فهذه الألفاظ التي تكلم الله بها ؛ وفهم عباده مراده منها لم يضعها سبحانه لمعان ثم نقلها عنها إلى غيرها ، ولا كان تكلمه سبحانه بتلك الألفاظ تابعا لأوضاع المخلوقين ، فكيف يتصور دعوى المجاز في كلامه سبحانه إلا على أصول الجهمية المعطلة ، الذين يقولون كلام مخلوق من جملة المخلوقات ولم يسم به سبحانه كلام ؟ وهؤلاء اتفق السلف والأئمة على تضليلهم وتكفيرهم .

وأما من أقر أن الله تعالى تكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل وغيرها حقيقة ، وأن موسى سمع كلامه منه إليه بلا واسطة ، وأنه يكلم عباده يوم القيامة ، وبكلم ملائكته ، فإنه لا يتصور على أصله دخول المجاز في كلامه ، ولو كان ثابتاً ولا سيما على أصول من يجعل كلام الله معنى واحداً لا تعدد فيه . وهذه العبارات دالة على ذلك المعنى ؛ فليس بعضها أسبق من بعض ، ولا بعض تلك المقصودات له بالوضع الأول وبعضها بالوضع الثاني ، وكذلك من يجعل الألفاظ الدالة على المعاني قديمة لا يسبق بعضها بعضاً ؛ فكيف يعقل عند هؤلاء وضع أول يكون حقيقة ، ووضع ثان يكون مجازاً ؟ وسنذكر إن شاء الله تعالى فساد دعوائهم في ألفاظ القرآن أنها مجاز لو كان المجاز حقاً .

لإن قيل : الرب سبحانه خاطبهم بما ألفوه من لغاتهم واعتادوه من التفاهم منها ، فلما كان من خطابهم فيما بينهم الحقيقة والمجاز ، جاء خطاب الله لهم بذلك ليحصل لهم الفهم والبيان قيل : خطاب الله تعالى سابق على مخاطبة بعضهم بعضاً . فهل كان في كلامه سبحانه ألفاظ وضعت لمعان ثم نقلها سبحانه عنها إلى معان آخر ؟ فهل يتصور هذا القدر في كلامه ؛ وإن كان ذلك في مخاطبة بعضهم بعضاً ؟ يوضحه :

الوجه الخامس والثلاثون : وهو أن الله هو الذي عليهم البيان بالفاظهم عما في أنفسهم

فعلهم المعاني وصورها في نفوسهم ، وعلمهم التعبير عنها بتلك الالفاظ كما قال تعالى (الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان) فهو سبحانه علم الإنسان أن يبين عما في نفسه وأفنده على ذلك وجعل بيانه تابعا لتصوره واحتياجه إلى التعبير عما في نفسه ، وذلك من لوازم ثباته ، وتمام مصلحته ؛ والمعاني التي يدعى فيها أو في الالفاظ الدالة عليها المجاز قد تكون أسبق إلى قلوبهم من المعاني التي يدعى أن اللفظ حقيقة فيها أو يكون معها ؛ وراحتهم إلى التعبير عن الجميع سواء . فكيف يدعى أن اللفظ وضع لمعناها دون بعض مع شدة الحاجة إلى التعبير عن الجميع ؟ هذا مما يأباه العقل والمادة ، ولا سيما على قول العلامة الذين يدعون أن أكثر اللمة مجاز ؛ وأن الافعال كلها مجاز ، فهل كانت الطبيعة والاستعمال والالسن معطلة عن استعمال تلك المجازات حتى أحدث لها وضع ثان ولا ريب أن الذين قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز لم يتصوروا لوازم قولهم ، ولو تصوروه حتى التصور لما تكلموا به .

الوجه السادس والثلاثون : مما يبين بطلان هذا التقسيم أن أصحاب متنازعون في أشهر الكلام وأظهره استعمالا نزاعا كثيراً لا يمكن معه الحكم لطائفة على طائفة ، فلو كان الفرق الذي ادعيتهم ثابتاً في نفس الامر أمكن الحكم بينهم ، مثل ذلك أن العام المخصوص إما أن يقال كله حقيقة ، وإما أن يقال كله مجاز ؛ وإما أن يقال بعضه حقيقة وبعضه مجاز ، سواء قيل أن التخصيص المتصل حقيقة والمنفصل مجاز والباقي حقيقة ؛ أو قيل الاستثناء ونحوه حقيقة دون سائر المتصلات ، فأى قول من هذه الأقوال قيل على تقدير التقسيم إلى الحقيقة والمجاز فهو باطل إلا قول من جعل الجميع حقيقة ؛ فيلزم بطلان التقسيم على التقديرين .

بيان ذلك أن الذين قالوا العام المخصوص كله حقيقة ، وهم أكثر العلماء من أصحاب الائمة الاربعة وغيرهم ؛ بل أكثرهم أصحاب مالك والشافعي وأحمد ، ولم يذكرروا في ذلك نزاعاً ، واحتجوا بصحح تسليم نفي المجاز .

قال الشيخ أبو إسحاق الاسفرائيني (مسئلة) في العموم إذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أو مجازاً ؟ فاختلف الناس في ذلك ، فذهبت طائفة إلى أنه يكون حقيقة فيما بقي سواء خص بدليل متصل كالاستثناء ، أو بدليل منفصل كدليل العقل والقياس وغير ذلك قال : وهذا مذهب الشافعي وأصحابه ؛ وهو قول مالك وجماعة من أصحاب أبي حنيفة . قال وذهبت طائفة إلى أنه يكون مجازاً في الثاني ؛ سواء خص بدليل متصل أو منفصل . وهذا مذهب المعتزلة بأسرها ، وهو قول عيسى بن أبان وأكثر أصحاب أبي حنيفة ،

وحكى بعض الأشعرية أنه مذهب الأشعرى أيضاً ؛ وذهبت طائفة إلى أنه إن خص بدليل متصل كان حقيقة في الباقي ، وإن خص بدليل منفصل كان مجازاً . ذهب إلى هذا الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة .

قال : وفائدة الخلاف في هذه المسئلة أن من يقول إن ذلك حقيقة في الثاني يحتاج بلطف العموم فيما لم يخص منه بمجرد من غير دليل يدل عليه ، ومن يقول إنه يكون مجازاً لا يمكنه الاحتجاج بالعموم بالخصوص فيما بقى إلا بدليل يدل على أنه محمول على ذلك . قال وهذا الذى حكى عن الأشعرى لا يحمى على قوله من وجهين (أحدهما) أن اللفظ المشترك عنده بين العموم والخصوص ، إذا دل الدليل على العموم كان حقيقة فيه ؛ وإذا دل الدليل على الخصوص كان حقيقة ، فكيف يصح على قوله أن يقال إنه حقيقة فيما بقى بعد التخصيص (والثاني) أنه يقول إن اللفظ المستعمل فيما بقى يحتاج فيه بمجرد من غير دلالة ، وهذا معنى قولنا إنه حقيقة في الثاني ، فإذا سلم هذا لم يكن تحت قولنا إنه مجاز فيما بقى معنى ، فإن من قال إن ذلك يكون مجازاً فيما بقى استدل بشكته واحدة وهي أن لفظ العموم موضوع للاستغراق بتجريده ، فإذا دل الدليل على تخصيصه فإنه يحمل على الخصوص ويعدل به عن موضوعه بالقرينة التي دلت على خصوصية اللفظ . وإذا عدل به عن موضوعه إلى غيره كان استعماله فيه مجازاً لا حقيقة إلا ترى أن اسم الأسد موضوع في الحقيقة للبهيمة ، وإذا استعمل بقرينة في الرجل الشجاع كان مجازاً . وكذلك الحمار اسم في الحقيقة للبهيمة ، وإذا استعمل بقرينة في الرجل البليد كان مجازاً . وكذلك لفظ العموم إذا استعمل في الخصوص بقرينة كان مجازاً . قال ودليلنا أن لفظ العموم إذا ورد مطلقاً فإنه يقتضى استغراق الجنس ، فإذا ورد دليل التخصيص فإن ذلك الدليل يبين ما ليس بمراد باللفظ ويخرجه عنه ليكون هذا الدليل قد أثر فيما يخرجه عنه وبين أنه ليس بمراد به فلم يؤثر فيما بقى ؛ بل يكون ما بقى الحكم ثابت فيه باللفظ لحسب والذي يدل على هذا أن دليل التخصيص مناف الحكم ما بقى من اللفظ مضاده ، فلا يجوز أن يؤثر فيه ويثبت الحكم مع مضاده له ومنافاته ، وإنما يؤثر في إسقاط الحكم عما أخرجه وخصه ؛ إذا كان كذلك كان الحكم ثابتاً فيما لم يدخله التخصيص بنفس اللفظ من غير قرينة ، وكان حقيقة فيه لا مجازاً ، فيصير لأهل الحرب عندنا اسمان بكل واحد منهما حقيقة فيهم ، أحدهما حقيقة فيهم بمجرد وهو قوله : اقتلوا أهل الحرب ، والآخر حقيقة فيهم عند وجود قرينة ، وهو أن يقولوا اقتلوا المشركين إلا أهل الدمة ، وليس بمنع مثل هذا : ألا ترى أنه إذا قال اعطوا فلاناً ثوباً أصفر ، كان ذلك حقيقة في الثوب

الأصفر بهذا اللفظ ، فإذا قال : أعطه ثوباً ولا تعطه غير الأصفر ، كان ذلك حقيقة فيه عند وجود القرينة ؛ فكذلك هذا مثله ، ويخالف هذا إذا استعمل اسم الحمار في الرجل البليد واسم الأسد في الرجل الشجاع ، لأن ذلك اللفظ يحمل عليه بالقرينة الدالة عليه لا بمجرد اللفظ ؛ فإن القرينة تدل على المراد باللفظ وهي مماثلة له في الحكم ، فهي دالة على ما أريد به ؛ فكان اللفظ مستعملاً بالقرينة فكان مجازاً ، وليس كذلك استعمال لفظ العموم في الخصوص ، فإن القرينة ما بينت المراد باللفظ ، وإنما بينت ما ليس بمراد ، فكان استعمال اللفظ في المراد بنفسه لا بالقرينة ، فإنه لا يجوز أن يكون مستعملاً بالقرينة والقرينة مضادة له ، فكان ذلك حقيقة فيما استعمل فيه لا مجازاً .

قال : ودلالة ثانية على من ساوى بين القرينة المتصلة والمنفصلة - يعنى لجعل الجميع مجازاً - وهو أنا نقول لا فرق عند أهل اللغة بين قول العاتل لعلان خمسة دراهم وبين قوله عشرة إلا خمسة ، في أن كل واحد من اللفظين يعبر به عن الخمسة ويدل عليها ، فلما كان لفظ الخمسة فيها كذلك قالوا عشرة إلا خمسة يجب أن يكون حقيقة فيها . وهكذا يجب حكم كل دليل دل على تخصيص اللفظ بما يتصل به . فأما من فرق بين الدليل المتصل والمنفصل فإنه فصل بين الموضوعين بأن قال تكلام إذا انفصل بعضه ببعض بنى بعضه على بعض فكان ذلك حقيقة فيما بقى ، وإذا انفصل بعضه عن بعض لم يكن فكان مجازاً فيه . قال : وهذا غلط لأنه فرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة في أن اللفظ مبنى عليها ودلالة على ما ليس بمراد منه وما بقى يكون ثابتاً فيها باللفظ لا بقرينة ، فيجب أن لا يفرق حالها بوجه ، وقد وافق أبا حامد على ذلك أئمة أصحاب الشافعى ؛ كالقاضى أبى الطيب الطبرى وأبى إسحاق الشيرازى وأبى نصر بن الصباغ . قال أبو الطيب :

فصل

إذا خص من العموم شيء لم تبطل دلالة في الثانى ، وقال عيسى بن أبان يصهر مجازاً وتبطل دلالة . واحتج من نصر قوله بأن اللفظ صار مستعملاً في غير ما وضع له ، فاحتاج إلى دليل يدل على المراد به ، فإن لفظه لا يدل عليه ؛ وصار بمنزلة المجلد الذى لا يدل على المراد بلفظه ويحتاج إلى قرينه تفسره وتدل على المراد به . قال : وهذا عندنا غير صحيح لأن فاطمة احتجّت بقوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم الذكر مثل حظ الإناثين) فلم ينكر أحد إحتجاجها بهذه الآية وإن كان قد خص منها الولد القاتل والرقيق والكافر وإنما خصوا منها ميرات رسول الله ﷺ بسنة خاصة ، فدل هذا على أن تخصيص

العموم لا يمنع من الاحتجاج به فيما لم يخص منه .
قال وأيضاً : فإن دلالة اللفظ سقطت فيما عارضه الخاص لأنه أقوى منه وفيما عداه
باقية لأنه لا معارض له مجاز الاحتجاج به فيما لم يخص منه .

فإن قال : هذا منتقض على أصلك بالعلة إذا خصت فإنه لا يجوز الاحتجاج بها فيما
لم يخص منها . فالجواب : أن العلة إذا خصت كانت منتقضة فلم تكن علة لذلك الحكم
وليس كذلك العموم فإنه إذا خص منه شيئاً كانت دلالته باقية فيما لم يخص منه لأنه إنما
كان دليلاً في جميع ما تناوله من الجنس لكونه قولاً لصاحب الشريعة لا معارض له فيه
وهذا المعنى يوجد فيما لم يخص منه لأن التخصيص يحصل باقتران الشرط أو العفة أو الغاية
ولا يمنع الاحتجاج به ، فكذلك التخصيص باللفظ المنفصل .

قال وأما الجواب عن قول المخالف أنه مستعمل في غير ما وضع له وأنه غير دال
على المراد به ويحتاج إلى قرينة ، فلا نسلم أنه غير مستعمل في غير ما وضع له ، لأن
هذا اللفظ موضوع للعموم بمجرد وللخصوص بقرينة وهذا غير متنع في اللغة لانا أجمعنا
على أنه موضوع بمجرد للعموم والخصوص بقرينة متصلة به مثل الاستثناء ؛ فإن قوله
اقتلوا المشركين إلا أهل الكتاب ، ليس مجازاً وهو مستعمل فيما وضع له والقرينة المنفصلة
في معنى القرينة المتصلة ، والخاص مع العام بمنزلة الاستثناء مع المستثنى منه ، وكذلك قول
القال : خرج زيد يكون إخباراً عن خروجه وقسم إليه لفظة ما فيكون إخباراً عن
ضده وتضيف إليه الميزة فيكون استفهاماً ، وكل ذلك حقيقة فكذلك في مسألتنا قال هذا
يؤدي إلى ألا يكون في اللغة مجاز ، إذ قولنا بحر موضوع للباء الكثير بمجرد ، وللعالم
أو الجواد بقرينة ، والأسد موضوع للبهيمة بمجرد والرجل الشديد بقرينة ، والجار
للبهيمة وللرجل البليد بقرينة ، وإذا كان كذلك بطل هذا الجواب .

فيل . لو لم في هذا في التخصيص لزمه في الاستثناء فإن المخالف يقول في الاستثناء
مثل ما نقول نحن في التخصيص ولا فرق بينهما .

وجواب آخر : وهو أن هذه المواضع إثباتاً مجازاً إما بالترقيف من جهة أهل اللغة
وليس في تخصيص العموم أنه مجاز توقيف فلم يجعله مجازاً إلا ظاهر استعمال الحقيقة
وجواب آخر : وهو أن هذا كلام في العسارة لا يعمد شيئاً ، وإنما المقصود هل يبطل
التخصيص دلالة اللفظ . ويمنع الاحتجاج به أم لا ؟ وعند المخالف يبطل دلالة اللفظ ويمنع
الاحتجاج به ، وهذا ظاهر الفساد .

وفوه : أن اللفظ لا ينفرد عن المراد وهو بمنزلة المجمل خطأ لأن المجمل غير دال

بلفظه على شيء والمعموم ذال على ما تناوله ، وإنما أخرج بعضه بدليل أقوى منه وبقي الباقي على موجب اللفظ وبيانه ، وقال الشيخ أبو اسحق في الممع .

فصل

وإذا خص من المعموم شيء لم يصير اللفظ مجازاً فيما بقي ، وقالت المعتزلة يصير مجازاً وكذلك الشيخ أبو نصر بن الصاغ ، صرح بذلك في كتاب العمدة في أصول الفقه ولا نزاع بين المتقدمين من أصحاب الشافعي وأحد أن العام المخصوص حقيقة ، وكذلك أصحاب مالك وإن كان بين المتأخرين منهم نزاع في ذلك ، كما لا نزاع بين الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة أنه حجة ، ومن نقل عن أحد منهم أنه لا يحتاج بالعام المخصوص فهو غلط أفصح غلط وأحسن ، وإذا لم يحتاج بالعام المخصوص ذهب أكثر الشريعة وبطلت أعظم أصول الفقه .

وما هنا مستلذان (أحدهما) أنه هل يصير مجازاً بعد التخصيص أم هو حقيقة (والثانية) : هل يحتاج به بعد التخصيص أم لا . وبعض المصنفين الغالطين يجعلها واحدة ويبني أحدهما على الأخرى فتقول . إذا بقي مجازاً صار مجعلاً فلا يحتاج به ، وهذا غلط يتركب منه أن العام المخصوص بالاستثناء والشرط والغاية والصفة وبدل البعض من الكل لا يحتاج به عند من يجعل ذلك مجازاً ، ومن ذهب إلى الأئمة هذا وهذا فتدكذب عليهم ، ويلزم هؤلاء أن يكون أفضل الكلام وأعلاه الذي لا يدخل في الاسلام إلا به وهو كلمة لا إله إلا الله مجازاً وأن يكون (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) مجازاً وأن يكون قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) مجازاً وأن يكون قوله (يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله) مجازاً وفساد هذا معلوم بالضرورة لغة وشرعاً وعقلاً ، وقبح الله قولاً يتضمن أن يكون لا إله إلا الله مجازاً فلا كان المجاز ولا يكون ولا هو كائن .

وسياًق بيان أن أرباب المجاز يلزمهم أن يكون قولنا محمد رسول الله مجازاً ، بل ذلك صريح قولهم فاهم صرحوا أن الإضافة تقييد وأصابوا في ذلك وصرحوا بأن اللفظ وضع مطلقاً لا مقيداً ، فاستعماله في المقيد استعمال له في غير ما وضع له كاستعمال العام في الخاص وذلك المجاز بعد التخصيص كهذا المجاز بعد التقييد ، فإن الإضافة تقييد المطلق كما أن الاستثناء والشرط والغاية والبدل والصفة تخص المعموم ، وقد صرح ابن جني أن أكثر اللغة مجاز ، قال وكذلك عامة الأفعال كقام وقعد وانطلق وجاء ، قال : لأن الفعل

يستفاد منه الجنس، ومعلوم أن الفاعل لم يكن منه جميع القيام، وسيأتي تمام كلامه والبيان الواضح في قساده.

والمقصود أن على هذا القول الفاسد يكون قوله تعالى (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق) وقوله (وأرسلناك للناس رسولا) وقوله (فيه الله النبيين مبشرين ومنذرين) كل ذلك مجازاً لا حقيقة له بل كل فعل اضافته الرب إلى نفسه وإلى خلقه مجاز لا حقيقة له على قول هذا المبتدع الضال، فإن الفعل جنس، والجنس يطلق على جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الأمور الكائنات من كل من وجد منه القيام، ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد ولا في مائة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخلة تحت الوهم، هذا محال، وإذا كان كذلك علمت أن قام زيد مجاز لا حقيقة.

فانظر كيف أقر واستدل وقرر أن أفعال الله كلها مجاز، تطلق السموات والأرض هذه مجاز؛ وقد صرح بأن المجاز يصح فيه، وأرسل رسوله بالهدى ودين الحق مجاز عنده؛ ففصح الله هذا القول ولا برك الله في أصل يتضمن هذا الكفر والجنون وقد صرح مغل لا الجهمية بأن خلق واستوى مجاز فلا خلق في الحقيقة ولا استوى على عرشه وإن الخلق فعل فلا يصح قيامه به عندهم لأنه حادث فلم يعم به خلق البتة، وإنما يقال خلق على سبيل المجاز للتعليق العدى بين المخلوق وبينه سبحانه.

وإن جنى وذووه لو اعرفوا بأن له سبحانه أفعالا حقيقة لكانت كلها مجازاً عندهم لما قرره من دلالة الفعل على جميع الأفراد والجنس، وأما أن يستحيوا من العقلا. ويقولوا أن ذلك حقيقة فيلزم منهم التناقض وهو أيسر اللازمين، فالأفعال دالة على المصادر المطلقة لا العامة، فإذا ألزم هؤلاء أنها مجازات لتقيدها بفاعليها كان ذلك كالترام أولئك أن الالفاظ العامة إذا خصت صارت مجازات، فكما لزم أولئك أن تكون لا إله إلا الله مجازاً؛ لزم هؤلاء أن يكون محمد رسول الله مجازاً، إذ تقييد هذا المطلق قد أخرجه عندهم عن موضوعه، كما أن تخصيص ذلك العام قد أخرجه عند أولئك عن موضوعه، والمعاذتان عظمتان أقبح خطأ؛ فاللفظ لم يخرج عن موضوعه بالتخصيص ولا بالتقييد؛ ويبرده أيضاً.

الوجه السابع والثلاثون: إن اللفظ لو كان يخرج بالتخصيص والتقييد عن موضوعه

(١) قال في اللسان: المغل وجمع البطن من تراب مغلط الدابة والناقعة تمغل مغلا فهي مغلطة والمراد هنا مريضهم.

لكان له عدة موضوعات بحسب تعدد قيوده . فإما أن يدعى أنه مجاز في ذلك كله أو حقيقة في الجميع ، أو يفرق بين بعض المحال وبعض ، فالأول والثالث باطلان فيتعين الثاني .

مثال ذلك في الأفعال انهم يقولون : قام ؛ فيفيد إثبات القيام ؛ ويقولون : ما قام . فيفيد انتفاء القيام ، ويقولون أقام ؛ فيفيد معنى آخر وهو الاستفهام عن وجود القيام ، ويقولون متى قام ، فيفيد السؤال عن زمن قيامه ، ويقولون أين قام ، فيفيد السؤال عن مكان قيامه ، ويقولون يقوم ، فيفيد عن معنى قام ؛ ويقولون قم ، فيفيد عن المعنيين ، وقد اختلفت دلالة اللفظ باختلاف هذه القيود ؛ وهي حقيقة في الجميع . وكذلك إذا قلت المسلون كلهم في الجنة كان حقيقة . وإذا قلت الناس كلهم في النار إلا المسلمين كان حقيقة وإذا قلت اهتمق رقبة كان حقيقة وإذا قلت رقبة مؤمنة كان حقيقة ؛ وكذلك إن زدت في تنبيدها بالغة عاقلة عربية ناطقة ونحو ذلك نقصت دلالة اللفظ المطلق ولم يخرج من حقيقته ، ومن زعم أنه قد خرج عن حقيقته وموضوعه فقد أخطأ . فكذلك إذا قلت ركبنا البحر فهاج بنا ، كان حقيقة ، فإذا قلت أتينا البحر فاقتبسنا منه علماً ، كان حقيقة ؛ وكذلك إذا قلت خرجنا في السفر فمرض لنا الأسد فقطع علينا الطريق كان كلاماً بيناً بنفسه في المراد منه ، فإذا قلت نزلنا على الأسد لحماً وأفرانا كان بيناً بنفسه وكان حقيقة وهو موضوع لكلا المعنيين مستعمل في موضوعه كالمطلق والمقيد سواء فأى فرق بين ذلك حتى يدعى المجاز في بعض الاستعمالات والحقيقة في بعضها .

ولهذا لما تظن لهذا من تظن له من الأذكياء صاروا فريقين : فرقة أنكرت المجاز بالكليّة ، وفرقة ادعت أن اللغة كلها إلا النادر منها مجاز ، فأهم رأوا فساد تلك الفروق وتناقضها فلم يرضوا لأنفسهم بالتناقض والتحكم البارد . يوضحه : الوجه الثامن والثلاثون : انه إن كان في اللغة مجاز على الوجه الذي يذكرونه لزم أن تكون كلها مجازاً ؛ وإن كانت مشتملة على الحقيقة فكلها حقيقة .

بيان ذلك أن المفردات ثلاثة أنواع : أسماء وأفعال وحروف ، وهي روابط بين الأسماء والأفعال ؛ وهذه الروابط دلالتها على معناها الإفرادى مشروط بذكر متعلقها وهو القرينة المهيئة لمعناها ؛ فدلالاتها الموقوفة على القرينة لا تدل بمطلقها ، وذلك أمانة المجاز عندهم ، بل هذا أبلغ في ثبوت المجاز حيث كانت القرينة شرطاً في إفادتها ، فهم بين أسرين . إما أن يدعوا أن الحروف كلها مجاز فهذا غلط ، لو كان المجاز ثابتاً فإنها لم يسبق لها موضوع غير موضوعها الذي هي مستعملة فيه ، بل استعمالها في موضوعاتها .

وإما أن يقول إن توقف فهم معناها على القرينة لا يوجب لها أن تكون مجازاً فيقال لهم وهكذا الأسماء والأفعال التي لها دلالة عند الاقتران ودلالة عند التجرد لا يؤدي توقف فهم معناها عند الاقتران على القرينة أن تكون مجازاً . وهل الفرق إلا تحكم محض .
 فإن قلتم : الأسماء والأفعال لها دالتان : دلالة عند التجرد ودلالة عند الاقتران ، فأمكن أن يكون لها جهتان . وأما الحروف فلا تدل إلا مع الاقتران ، فليس لها جهة حقيقة ومجاز ، قيل لكم دلالة الأسماء والأفعال عند التجرد عن كل قيد كدلالة الحروف سواء لا فرق بينهما لغة ولا عقلاً ، فإن قولك رجل وماء وتراب ، كقولك في رجل وثم وقام وقعد وضرب ، فالجميع أصوات يشق بها لا تفيد شيئاً ؛ وشرط إعادتها تركيباً ، فكما أن شرط إعادة الحرف تركيبه مع غيره فشرط إعادة الاسم والفعل تركيبهما .
 فإن قلت : أنا أفهم من رجل وماء وتراب مسمى هذه اللفاظ بمجرد ذكرها ، قيل : قافهم من قولك في رجل وثم مسمى تلك الحروف بمجرد ذكرها ، وهي الظرفية والاستعلاء والترتيب والتراخي .

فإن قلت : لا يمتثل معنى الظرفية إلا بالمظروف والظرف ، ولا معنى الاستعلاء إلا بالمستعمل والمستعمل عليه ؛ ولا معنى الترتيب إلا بالمرتب والمرتب عليه ، وهذه هي متعلقات الحروف . قيل : لا فرق بينهما فإنه يفهم من (في) ظرفية مطلقة ومن (على) استعلاء مطلق ، ومن ثم ترتيب مطلق ، كما يفهم من رجل وماء وتراب معان مطلقة ، وهي صور ذهنية مجردة لا يقارنها علم بوجودها في الخارج ولا عدمها ولا وجود شيء لها ولا سلب شيء عنها ، بل هي تخيلات ساذجة ، وفهم معانيها المخصوصة المقيدة متوقف على ترتيبها ، فإذا قلت جاءني رجل فأكرمته ، كانت دلالة على المعنى المقيد ؛ كدلالة الحرف على معناه المقيد عند تركيبه ، كقولك علوت على السطح ، وقول (على) للاستعلاء (وفي) لوضع فتفيد الحكم على معناها المطلق ، كما تقول الذكر أشرف من الأنثى ، والرجل أنفع من المرأة ، فيفيد الحكم على المعنى المطلق .

فهنا ثلاثة أمور وهي معتبرة في الحروف وقسمها ، فإنك تقول (على) مجردة وتقول على للاستعلاء ، وتقول زيد على السطح كما تقول رجل ؛ والرجل خير من المرأة فدعوى الجار في بعض ذلك دون بعض تحكم لا وجه له ، ودلالة الاسم والفعل على المعنى المطلق من غير تقييد إن كانت هي حقيقة اللفظ كان كل مقيد مجازاً ؛ وإن كانت دلالتها عند التقييد لم توجب لهما مفارقة الحقيقة ، فكل مقيد حقيقة . ألا ترى أنك تقول عندى رجل فيكون له دلالة ، فإذا قلت : الرجل عندى تعبرت دلالة وانتقلت من

التنكير إلى التعريف ؛ فإذا قلت عندى رجل عالم تقيد بقيد منع دلالة على غيره ، فإذا قلت عندى رجلان كان له دلالة أخرى ، فإذا قلت رجال تميزت الدلالة ولم يخرج بذلك عن حقيقته وموضوعه ، بل اختلفت دلالاته بحسب القرائن التى تكون فى أوله تارة وفى أوسطه تارة وفى آخره تارة ، وهى متصلة به وتكون منفصلة عنه تارة ، إما لفظية وإما عرفية وإما عقلية ، فهذا أمر معلوم عند الناس فى مخاطبات بعضهم مع بعض ، وهو من ضرورة الفهم والتفهم لا يختص بلغة دون لغة

فالفرق بين المعانى المطلقة والمقيدة أمر ضرورى ، والحاجة فى التمييز بينهما فى العبارة من لوازم النطق ، فمن ادعى أن بعضها هو الأصل ، وأن اللفظ وضع له أولاً ؛ ثم نقل منه بعد ذلك إلى المعانى الآخر فهو مكابر ، إذ تصور تلك المعانى والتعبير عنها أمر لازم للناطق ونطقه ؛ بل نقول إن لزوم المقيد له وحاجته إلى التعبير عنه وإفهامه فوق حاجته إلى المطلق ؛ فإن القصد من الخطاب قيام مصالح النوع الانسانى بالفهم والتفهم ، والمطلق صورة ذهنية لا وجود لها فى الخارج ، وكذلك اللفظ المطلق المجرد لا يقيد فائدة وإنما محل الإفادة والاستفادة هو طلب المعانى المقيدة والألفاظ المقيدة ، فهى التى تشتد الحاجة إلى طابها والخبر عنها ، فهؤلاء عكسوا الأمر فجعلوا ما لا غنى للناطق عنه مجازاً ، وما لا يحتاج إليه ، ولا تشتد حاجته إلى فهمه وتفسيره حقيقة .

(والمقصود) انه إن كان المجاز حقاً ثابتاً قالمة كلها مجاز ؛ فإن الألفاظ لا تستعمل إلا مقيدة ودلالاتها عند التعيد تختلف دلالتها عند الإطلاق ؛ وإن كانت الحقيقة موجودة فإن اللغة كلها حقيقة ما دلت على المراد بتركيبها . وهذا شأن جميع الألفاظ يوضحه :

الوجه التاسع والثلاثون : إن هؤلاء أوتوا من تقدير فى الذهن لا حقيقة له ، فإنهم أصابهم فى تجريد الألفاظ عن قيودها وتركيبها ثم الحكم عليها بمجرد الحكم ، وعليها عند تقييدها بحكم غيره ما أصاب المنطقيين ومن سلك سبيلهم من الملاحدة فى تجريد المعانى وأخذها مطلقة عن كل قيد ، ثم حكموا عليها فى تلك الحال بأحكام ؛ ورأوا وجودها الخارجى مع قيودها يستلزم ضد تلك الأحكام ، فبقوا حائرين بين إنكار الوجود الخارجى وبين إبطال تلك الحقائق التى اعتبروها بمجرد مطلقة ؛ فصاروا تارة يثبتون تلك المجردات فى الخارج مجردة مطلقة ويسمونها المثل ، أى المثالات التى تشبه الحقائق الخارجية ؛ وتارة يثبتونها مقارنة لشخصات لا تفارقها ، وتارة يجعلونها جزءاً من المعينات ، وتارة يرجعون إلى حكم العقل ويقولون إن وجودها ذهنى لا وجود لها فى الخارج ، ولا يوجد فى الخارج إلا مشخص معين مختص بأحكام ولوازم لا تكون

المطلوب ، وهؤلاء الذين جردوا الحقائق عن قيودها وأخذوها مطلقة أخرجوا عن مسمايتها وماهياتها جميع القيود الخارجية فلم يجعلوها داخلية في حقيقتها ، فأنبتوا إنساناً لا طولاً ولا قسماً ، ولا أسود ولا أبيض ، ولا في زمان ولا في مكان ، ولا ساكناً ولا متحركاً ، ولا هو في العالم ولا خارجه ، ولا له لحم ولا عظم ، ولا عصب ولا ظفر ولا له شخص ولا ظل ؛ ولا يوصف بصفة ولا يتقيد بقيد ، ثم رأوا الإنسان الخارجي بخلاف ذلك كله ؛ فقالوا هذه عوارض خارجية عن حقيقته ، وجعلوا حقيقة تلك الصورة الخيالية التي جردوها ؛ فهي المعنى والحقيقة عند هؤلاء الذين اعتبروها مجردة عن سائر القيود ؛ وجعلهم تلك الأمور التي لا تكون إنساناً في الخارج لأنها خارجة عن حقيقته ؛ يجعل هؤلاء القيود التي لا يكون اللفظ مفيداً إلا بها مقتضية لمجازها .

فتأمل هذا التشابه والتناسب بين الفريقين ، هؤلاء في تجريد المعاني وهؤلاء في تجريد الالفاظ ؛ وتأمل ما دخل على هؤلاء وهؤلاء من الفساد في اللفظ والمعنى ، وبسبب هذا الغلط دخل من الفساد في العلوم ما لا يعلمه إلا الله تعالى .

(الوجه الأربعون) إن اللفظ لا بد أن يقرن به ما يدل على المراد به ، والقرائن ضربان : لفظية ومعنوية ، واللفظية نوعان متصلة ومنفصلة ، والمتصلة ضربان : مستقلة وغير مستقلة ، والمعنوية إما عقلية وإما حرفية ؛ والحرفية إما عامه وإما خاصة ؛ وتارة يكون الحرف حرف المتكلم وعادته ، وتارة عرف المخاطب وعادته ، فالذي تعتبرون في المجاز من تلك القرائن ، هل هو الجميع ؟ فكل ما اقترن به شيء من ذلك كان مجازاً ، لجميع لغات بني آدم مجاز ؛ أو اللفظية دون المعنوية أو العكس ، أو بعض اللفظ دون بعض ، فلا يذكرون نوعاً من ذلك إلا طولوا بالفرق بينه وبين بقية الأنواع لغة أو عقلاً أو شرعاً ، وكانوا في ذلك متحكمين مفرقين بين ما لا يسوغ التفريق بينه .

الوجه الحادي والأربعون : إن جمهور الأمة على أن العام المخصوص حقيقة ، سواء خص بمتمصل أو منفصل ، بمقل أو لفظي كما تقدم ، وأنه حجة بإجماع الصحابة والتابعين وتابعيهم ، وإنما حدث الخلاف في ذلك بعد انقراض العصور المفضلة التي شهد لها رسول الله ﷺ بأنها خير القرون ، وقالوا إنه يصير بعد التخصيص مجازاً ، وقال بعضهم يبقى مجازاً لا يحتاج به ، فقال لهم الجمهور هو بعد التخصيص مستعمل فيما وضع له ، قالوا فإنه موضوع للعموم بمجردده وللخصوص بقربته متصلة به مثل الاستثناء ، فإن قوله اقتلوا المشركين إلا أهل الكتاب ؛ ليس مجازاً وهو مستعمل فيما وضع له ، والقرينة المنفصلة في معنى القرينة المتصلة ، والخاص مع العام بمنزلة المستثنى مع المستثنى منه ؛

ولذلك يقول الفائل خرج زيد ، فيكون إخباراً عن خروجه ، ويضم إليه دماً ، فيكون إخباراً عن ضده ، وتضيف إليه الهمزة فيكون استفهاماً ، وكل ذلك حقيقة ، فكذلك في مسئلتنا .

هذه ألقاظ القاضي أبي الطيب ، فتأمل كيف هي صريحة في نفي المجاز ؛ وأن اللفظ موضوع لمطلق المعنى وبالقرينة لنهره ، وأن ذلك كله حقيقة ، وهذا هو التحقيق دون التحكم والتناقض ، ولهذا لما فهم القائلون بأنه يصير مجازاً بعد التحقيق عن ذلك أزموا الجمهور بنفي المجاز ؛ فقالوا هذا يؤدي إلى أن لا يكون في اللغة مجاز ، قالوا لأن قولنا (بحر) موضوع الماء الكثير بمجرده ، والعالم والجوادر بقرينة ، والاسد موضوع للحيوان المفترس بمجرده ، وللرجل الشجاع بقرينة . وإذا كان كذلك ارتفع المجاز في اللغة . وهذا سؤال صحيح ، ولهذا لم يجهل عنه منازعهم إلا بأنه مشترك الإلزام ، فقالوا في جوابهم إن هذا وإن لزمنا في التخصيص لزمكم في الاستثناء ، فإنكم تقولون في الاستثناء ما نقوله نحن في التخصيص .

هذا لفظ جوابهم ، فقد اعترف الفريقان بأن القول بكون العام المخصوص حقيقة ينفي المجاز بالكلية ، ولم يكن عند القائلين جواب سوى أن هذا يلزمنا ويلزمكم جميعاً ؛ فثبت باعتراف الفريقين لزوم نفي المجاز لكون العام المخصوص حقيقة ؛ وجمهور أهل الأرض على أنه حقيقة ، بل لا يعرف في ذلك خلاف متقدم البتة . فإذا كان الحق أنه حقيقة ولزمه نفي المجاز ولزم الحق حق ، فنفي المجاز هو الحق ؛ فهذا تقرير نفي المجاز من نفس قولهم تقريراً لاحية لهم في دفعه .

الوجه الثاني والأربعون : إن القائلين بالمجاز قالوا - واللفظ لأبي الحسين - يعرف المجاز بالاستدلال ؛ وذلك بأن يسبق إلى أذهان أهل اللغة عند سماع اللفظ من غير قرينة معنى من المعاني دون معنى آخر ، فعدوا بذلك أنه حقيقة فيما سبق إلى الفهم ، لأنه لولا أنه قد اضطر السامع من قصد الواضعين إلى أنهم وضعوا اللفظ لذلك المعنى ما سبق إلى فهمه ذلك المعنى دون غيره .

فهذا الكلام يتضمن أمرين (أحدهما) أن يكون السابق يسبق إلى أفهام أهل اللغة دون غيره . فن لم يكن من أهل اللغة العربية التي بها نزل القرآن ؛ لم يكن من أهل هذه اللغة كالنبط الذين أكثر عاداتهم استعمال كثير من الألفاظ في غير ما كانت العرب تستعمله فيها ، وحيث فلا عبرة بالسبق إلى أفهام النبط الذين ليسوا من هؤلاء العرب

العرباء ، فأكثر القائلين بالمجاز أو كلهم ليسوا من أولئك العرب ، بل من النبط الذين لا يجتمع بفهمهم باتفاق العقلاء ، وأما العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ففهمهم هو الحجة .
 فقولكم أمانة الحقيقة السبق إلى الفهم . أفهم هؤلاء تريدون أم فهم النبط ؟
 وإذا كانت المبررة بفهم العرب فأنه يعلم وملائكته وكتبه ورسله والعقلاء أن أحداً منهم لم يقل قط إن هذا اللفظ مستعمل فيما وضع له ، وهذا غير مستعمل فيما وضع له .
 ولا قال عربي واحد منهم إن هذا حقيقة وهذا مجاز ؛ ولا قال أحد منهم إن هذا المعنى هو السابق إلى الفهم من هذا اللفظ دون هذا المعنى ، بل هم متفقون من أولهم إلى آخرهم على أن كل لفظ له قرينة يسبق إلى الفهم ما يدل عليه مع تلك القرينة ؛ وذلك بالاضطرار لهم ، لم يوقفهم عليه موقف ، بل هو معهم من أصل النشأة ، وهم أكل عقولا ، وأصح أذهاناً أن يجرّدوا الالفاظ عن جميع القرائن وينفقوا بها كالأصوات الغفل التي لا تفيد شيئاً .

الامر الثاني : قولكم أن يسبق إلى أنفهام أهل اللغة عند سماع اللفظة من غير قرينة معنى ؛ فهذا نكرة في سياق النفي يعم كل قرينة ، وليس شيء من الكلام المؤلف المفيد يفيد بغير قرينة ، بل إما أن يكون مؤلفاً من اسمين أو من اسم وفعل أو من اسم وحرف على رأي ، ولا بد أن تعرف عادة المتكلم في خطابه ، ولا بد من سياق يدل على المراد ، ولا بد من قياسد يعين المراد ، فإن أردتم السبق إلى الفهم بدون كل قرينة ، فهذا غير موجود في الكلام المؤلف المنظوم ، يوضحه :

الوجه الثالث والأربعون : إن الناطقين بالمجاز قالوا : الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً ، والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً بقرينة ، ومنهم من قال القرينة استعمال الحقيقة في موضوعه ، والمجاز استعماله في غير موضوعه ؛ وعلى التقديرين فلاستعمال عندكم داخل في حشد الحقيقة ، والمجاز إما بالتضمن على الرأي الأول وإما بالمطابقة على الرأي الثاني ، وإذا كان كذلك فاللفظ المجرد عن جميع القرائن لا يستعمله العقلاء لا من العرب ولا من غيرهم ، ولا يستعمل إلا مفيداً ، والاستعمال يفيد قطعاً ، ولا يجتمع قولكم إن الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له ؛ وقولكم هي ما يسبق إلى الفهم من اللفظ عند تجرده عن كل قرينة ، فتأمل ؛ يوضحه :

الوجه الرابع والأربعون : وهو ما يرفع المجاز بالكلية أنهم قالوا إن من علامة الحقيقة السبق إلى الفهم ، وشرطوا في كونها حقيقة الاستعمال كما تقدم ، وعند الاستعمال لا يسبق إلى الفهم غير المعنى الذي استعمل اللفظ فيه فيجب أن يكون حقيقة ؛ فلا يسبق

إلى فهم أحد من قول النبي ﷺ في الفرس الذي ركبته ، إن وجدناه لبحراً ، الماء الكثير المستبحر ، فإن (وجدناه) ضميراً يعود على الفرس يمنع أن يراد به الماء الكثير ، ولا يسبق إلى فهم أحد من قوله (ص) (إن خالداً سيفله الله على المشركين) أن خالداً جديدة طويلة لها شغرتان ، بل السابق إلى الأفهام من هذا التركيب نظير السابق من قولهم : يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء ، ونظير السابق إلى الفهم من قوله إله قال لا إله إلا الله بعد ما علوته بالسيف ؛ فكيف كان هذا حقيقة وذاك مجازاً ، والسبق إلى الفهم في الموضعين واحد ؟

وكذلك قوله ﷺ في حزة إله أسد الله وأسد رسوله وقول أبي بكر رضي الله عنه في أبي قتادة لا يعدد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك عليه ، لم يسبق فهمه أنه الحيوان الذي يمشى على أربع ؛ بل يسبق إلى فهمه معناه كما يسبق من قوله أن ثلاثة خضروا زينة أسد فوقوا فيها فقتلهم الأسد ، معناه ولا يفهم أحد من قوله تعالى (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) إن الجوع والخوف طعام يؤكل بالضم ؛ بل هذا التركيب لهذا المفعول مع هذا الفعل حقيقة في معناه ، كالتركيب في قوله (أطعمهم من جوع) ونسبة هذا إلى معناه المراد به كنسبة الآخر إلى معناه ؛ وفهم أحد المعنيين من هذا العقد والتركيب لفهم المعنى الآخر ، والسبق كالسبق ، والتجريد عن كل قرينة يتمتع . وكذلك من سمع قوله : الحبر الأسود بين الله في الأرض ، فمن صالحه وقبله فكأنما صاغح الله وقبل يمينه ، لم يسبق إلى فهمه من هذا اللفظ غير معناه الذي سبق له وقصد به وإن تقبيل الحبر الأسود ومصاحته منزل منزلة تقبيل يمين الله ومصاحته ؛ فهذا حقيقة هذا اللفظ ؛ فإن المتبادر السابق إلى الفهم منه لا يفهم الناس منه غير ذلك ، ولا يفهم أحد منه أن الحبر الأسود هو صفة الله القديمة القائمة به ، فهذا لا يخطر ببال أحد عند سماع هذا اللفظ أصلاً ، فدعوى أن هذا حقيقة وأنه خرج إلى مجازه هذا التركيب خطأ . ونكتة هذا الوجه أن المجرد لا يستعمل ولا يكون حقيقة ولا مجازاً ، والمستعمل معه من التران ما يدل على المراد منه ويكون هو السابق إلى الفهم ، والمقدمتان لا ينكرهما المنارع ولا أحد من العقلاء . وذلك مما يرفع المجاز بالكلية .

الوجه الخامس والأربعون : أن القائلين بالمجاز قد أبطل بعضهم ضوابط بعض قال أبو الحسين : وقد قيل إن الشيء إذا سمي باسم ما هو جزاء عنه كان حقيقة كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) أو باسم ما يؤدي إليه كالتكاح أو باسم ما يشبهه كتسمية البليد حماراً كان مجازاً . قال أبو الحسين ولقائل أن يقول لا يتمتع أن يستعمل في الشيء وفيما يشبهه وفيما هو جزاء عنه وفيما يؤدي إليه في أصل الوضع

قال شيخنا: وقول هؤلاء باطل بل هو بالضد أحق، فإن الشيء يسمى باسم ما هو جزاء عنه فيكون حقيقة كقوله تعالى (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان) وقوله صلى الله عليه وسلم من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة ومن ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة، قال تعالى (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) وقال تعالى (فاستقاموا لكم فاستقيموا لهم) وقال تعالى (إن تنصروا الله ينصركم) ولنصرن الله من نصره) وكذلك سمي الشيء باسم ما يشبهه ويكون حقيقة بل عامة أسماء الحقائق وأسماء الأجناس معلقة على الشيء وعلى ما يشبهه، فكون الشيء يشبه المعنى يقتضى كون اللفظ حقيقة فيهما متواطئاً أو مشككاً، ولا يقتضى أن يكون مجازاً في أحد المتشابهين كإسقاط تقريره إن شاء الله تعالى.

: وكذلك لفظ النكاح فلم يقع في القرآن إلا والمراد به العقد أو القصد والوطء فيناولها جميعاً، وأما اختصاصه بالوطء وحده فليس في القرآن ولا في موضع واحد لكن اللفظ العام لشئين في النهى يتناول النهى عن كل واحد منهما بخلاف الأمر فإنه يتناولها جميعاً فلا يكون ممثلاً للنهى حتى يتركها جميعاً ولا للأمر حتى يفعلها جميعاً فقوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء) يقتضى المنع من نكاح من عقد عليها الآباء ولم يدخلوا بهن وتحريم من وطئن الآباء ولم يعقدوا عليهن وقوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) وانكحوا الأيام منكم فانكحوهن بإذن أهلن) ليس المراد به عقدا مجرداً عن وطء ولا وطئاً مجرداً عن عقد بل هما جميعاً، وقد تقدم ذكر فروقهم وإبطالها، وإنما أعدنا هذا الفرق لبيان أن القائلين بالمجاز قد أبطلوه وأنه باقتضاء ضد قولهم أولى.

الوجه السادس والأربعون: أن معاني الكلام إما خبر وإما طلب وإما استفهام والطلب أمر ونهى وإنشاء، وهذه حقائق ثابتة في أنفسها معقولة متميزة يميز العقل بينها ويحكم بصحة أقسامها، وكذلك كان تقسيم الكلام إليها صحيحاً، لأنه لما صح تقسيم معناه صح تقسيم لفظه.

فإذا قيل الطلب ينقسم إلى أمر ونهى كان كل من المنقسمين متميزاً بحقيقته عن

الآخر لفظاً ومعنى ، وهذا بخلاف تقسيم المعنى المدلول عليه إلى حقيقة ومجاز فانه أمر لا يعقل ولا ينفصل فيه أحد القسمين عن الآخر ، فان المعاني المتصورة إما ان تكون مفردة كتصور الماهيات تصوراً ساذجاً من غير أن يحكم عليها بنى أو إثبات ، فهذه لا يتصور فيها التقسيم إلى حقيقة ومجاز ، فانها مجرد صور ذهنية تنتقش في النفس الناطقة ، وإما ان ينسب الذهن بعضها إلى بعض نسبة خبرية أو طلبية وهذه حقيقة الكلام المركب ، وهذه النسبة إما من باب العلوم ان كانت خبرية وإما من باب الإرادات ان كانت طلبية والنسبة الخبرية إما صادقة إن طابقت متعلقها وإما كاذبة إن لم تطابقه ، والنسبة الطلبية إما ان يكون المطلوب بها معدوماً ، فيطلب لإيجاده وهو الأمر أو موجوداً فيطلب لإعدامه ، أو معدوماً فيطلب لإبقاؤه على عدمه ، وكف النفس عنه ، وهو النهى ؛ وهذه المعاني لا يتصور إنقسامها في أنفسها إلى حقيقة ومجاز انقساماً معقولاً فلا يصح انقسام اللفظ الدال عليها ؛ وهذا عكس انقسام اللفظ إلى خبر وطلب والطلب إلى أمر ونهى وإنشاء ؛ فان صحة هذا التقسيم اللفظي تابع لصحة انقسام المدلول المعنوي وحينئذ فنقول في :

الوجه السابع والأربعون : أنه لو صح تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لكان ذلك اما باعتبار لفظه فقط أو باعتبار معناه فقط أو باعتبارهما معاً ؛ فالتقسيم إما في الدليل وفي المدلول وإما في الدلالة والكل باطل ؛ فالتقسيم باطل ؛ أما بطلانه باعتبار لفظه فقط فظاهر فانه لم يقل عاقل ان اللفظ يقطع النظر عن معناه ومدلوله ينقسم إلى حقيقة ومجاز ؛ وأما بطلانه باعتبار المعنى فقط فلما قررناه من أن المعاني لا يتصور فيها الحقيقة والمجاز فانها إما ثابتة وإما متغية ؛ فاذا بطل التقسيم باعتبار كل من اللفظ والمعنى بطل باعتبارهما معاً .

فان قيل : بل التقسيم صحيح باعتبار الدلالة فانها إما حقيقية وإما مجازية .

قيل : هذا أيضاً لا يصح فإن الدلالة يراد بها أمران (أحدهما) فعل الدال وهو دلالة السامع بلفظه يقال له دلالة (والثاني) فهم السامع ذلك المعنى من اللفظ كما يقال حصلت له الدلالة ؛ والأشهر أن الأول يكسر الدال والثاني بفتحها ، وعلى التقديرين فالمعنى المقصود من اللفظ هو حقيقة وإن اختلفت وجوه دلالاته بحسب غرض المعنى

وخفائه واقتدار المتكلم على البيان وعجزه ومعرفة السامع بلغته وعادة خطابه وتقصيره في ذلك فإذا فهم السامع مقصود المتكلم فقد فهم حقيقة كلامه ، ولهذا يقال علمت حقيقة مقصودي وفهمت حقيقة كلامي ؛ فإذا قال أقطع عن لسان فلان الشاعر ، وإذا دخل بلد كذا فإن فيه بحر فاقنيس منه العلم ونحو ذلك ففعل ما أمر به ، صح أن يقال فهمت حقيقة قولي ، وصاحب المجاز يقول ما لقولك حقيقة ، ولا يصح أن يقال فيه فهمت حقيقة قولي ، فالدلالة هي الفهم . والإنهاء ينقسم إليهما : تقسيم الدلالة إلى حقيقة ومجاز لا يعقل البتة .

الوجه الثامن والأربعون : وهو أيضاً يبحث المجاز من أصله ويبين أنه لاحقيقة له وهو أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز فرع لثبوت الوضع المعايير للاستعمال ؛ فكان أصحابه توهموا أن جماعة من العقلاء اجتمعوا ورضعوا ألفاظاً لمعان ثم نقلوا هم أو غيرهم تلك الألفاظ أو أكثرها عند من يقول أكثر اللغة مجاز أو بعضها إلى معان أخر فوضعوها لتلك المعاني أولاً ، ولهذا المعاني ثانياً ، وهذا يحير معلوم وجوده ، بل الإلهام كاف في النطق باللغات من غير موازنة متقدمة وإن سمي ذلك توقيفاً ، فمن ادعى وضعاً متقدماً على استعمال جميع الأجناس فقد قال ما لا علم له به ، وإنما المعلوم الاستعمال ، والقول بالمجاز إنما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية ؛ وإن العقلاء أجمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا ، وهذا بما لا يمكن بشراً على وجه الأرض لو عمر عمر نوح أن يثبت أن جماعة من العرب اجتمعوا ورضعوا جميع هذه الأسماء المستعملة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع ثم نقلوها بعد الاستعمال ، وإنما المعروف المخفول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني .

فإن قيل : نحن تثبت الوضع بالدليل العقلي ؛ فإن الاستعمال يستلزم سابقة الوضع ، ووجود المألوم بدون لازمه محال (قيل) الجواب من وجهين (أحدهما) أن دعوى اللزوم دعوى لا دليل عليها ولا تكون مقبولة ، فمن أين لكم أن الاستعمال مستلزم سابقة الوضع والاصطلاح : أبالعقل علم هذا اللزوم أم بالشرع ؟ وبالضرورة عرف أم بالنظر .

(الثاني) إذا نعلم بالمشاهدة ما يدل على خلاف ذلك ، فإن الله سبحانه يلهم الحيوانات والطير ما يعرف به بعضها مراد بعض ، والإنسان أشد قبولاً للإلهام من الحيوانات ، وقد سمي الله ذلك منطقياً في قوله عن نبيه سليمان (ص) (علنا منطلق الطير) وحكي عن النملة قولها (يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون)

وأوحى إلى الجبال والطير أن تسبح مع نبيه داود . وكذلك الآدمي فإن المولود إذا ظهر منه العجز سمع أبوه أو من يريه ينطق باللفظ ويشير إلى المعنى فيفهم أن اللفظ متى أطلق أريد به ذلك المعنى ، ثم لا يزال يسمع لفظاً بعد لفظ ، ويمتل معنى دون معنى على التدرج حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم ، ولا رقفوه على معاني الاسماء ، وإن كان أحياناً قد يسأل عن مسمى بعض الاسماء فيوقف عليها ، كما يترجم للرجل اللغة التي لا يعرفها فيوقف على معانيها ، لا أنه يصطلح معه على وضع ألفاظها لمعانيها .

ولا ننكر أن يحدث في كل زمان أوضاع لما يحدث من المعاني التي لم تكن قبل ، ولا سيما أرباب كل صناعة فإنهم يضعون آلات صناعاتهم من الاسماء ما يحتاجون إليه في تفهيم بعضهم مراد بعض عند التخاطب ؛ ولا تتم مصلحتهم إلا بذلك ، وهذا أمر عام لأهل كل صناعة مقترحة أو غير مقترحة ، بل أهل كل علم من العلوم قد اصطلحوا على ألفاظ يستعملونها في علومهم تدعو حاجتهم إليها للفهم والتفهم ، فهذه الاصطلاحات الحادثة والتي يعرف فيها الوضع السابق على الاستعمال ، وليس الكلام فيها ، والظاهر - والله أعلم أن أرباب المجاز قاسوا أصول اللغة عليها ، وظنوا أن التخاطب العام بأصل اللغة جار هذا المجزى . وإدخال المجاز في كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم وكلام العرب بهذا الطريق باطل قطعاً .

وكأنى ببعض أصحاب القلوب الغلف يقول : وهل لأحد أن يحمل قول رسول الله ﷺ « افعلوا عني لساب » لمن امتدحه ، وقوله « إن غالباً سيف من سيوف الله » وقوله في الفرس « إن وجدناه لبحراً » وقوله عن حمزة « إنه أسد الله وأسد رسوله » وقوله عن الحجر الأسود « إنه يمين الله في الأرض » وقوله « الآن هي الوطيس » وقوله « اللهم اغسلني من خطاياي بالماء والثلج والبرد » ونحو ذلك ، على حقيقته .

فيقال له : وما حقيقة ذلك عندك ؟ فإنك أخطأت كل خطأ إذ ظننت أن حقيقته غير المعنى المراد به ، والمفهوم منه وهو إسكات المادح عنه بالعطاء فيقطع لسان مقاله ، ويكون غالباً يقتل في المشركين كما يقتل السيف الملول الذي لا يحتاج إلى أن ينتضى ، بل هو مسلول مستعد للقتل ؛ وكون حمزة مقترساً لأعداء الله إذا رأى المشرک لم يلبث أن يفرسه ، كما أن الأسد إذا رأى الفير لم يده حتى يفرسه ، وكون مقبل الحجر الأسود بمنزلة مقبل يمين الرحمن ؛ لا أنه نفس صفته القديمة وعين يده التي خلق بها آدم ويطوى بها السموات والأرض ، وكون الحرب بمنزلة التنور الذي يسجر قليلاً قليلاً حتى يشتد

حموه فيحرق ما يلقى فيه ، وكون الخطايا بمنزلة الوسخ والدرن يوسخ البدن ويوهنه ويضعف قواه ، والتلج والبرد والماء البارد يزيل دونه ويعيد قوته ويزيده صلابة وشدة .
فهل لهذه الألفاظ حقيقة إلا ذلك وما استعملت إلا في حقائنها ، فهذا التقييد والتركيب عين المراد منها بحيث لا يحتمل غيره ، كما أن التقييد والتركيب في قولك جاء الثلج حتى عم الأرض ، وأصاب البرد الزرع ؛ والماء البارد يروى الظمآن ، والأسد ملك الوحوش والسيف هلاك السلاح : وفي قطع اللسان الدية ، وإذا حى الرطيس فضع فيه العجين ، لا يحتمل غير المراد منه في هذا التركيب ، فهذا مقيد وهذا مقيد ، وهذا موضوع وهذا موضوع ، وهذا مستعمل وهذا مستعمل ، وهذا لا يحتمل غير معناه وهذا لا يحتمل غير معناه ؛ فأى كتاب أو سنة أو عقل أو نظر أو قياس صحيح أو مناسبة معتبرة أو قول من يحتاج بقوله جعل هذا حقيقة وهذا مجاز ؛ وهذا يتبين ويظهر جداً .

بالوجه التاسع والأربعين : وهو أن الخائضين في المجاز تارة يخوضون فيه إخباراً وحملاً لكلام المتكلم عليه ، وتارة يخوضون فيه استعمالاً في الخطب والرسائل والنظم والنثر ؛ فينفلون ألفاظاً لها معان في اللغة إلى معان أخر تشابها ، ويقولون استمعنا هذه الألفاظ لهذه المعاني ، لا يخرج كلامهم في المجاز عن هذين الأصلين البتة ، فيجب التمييز بين الحمل والاستعمال ؛ فإذا قالوا نحمل هذا اللفظ في كلام المتكلم على مجاز ؛ إما أن يريدوا به الإخبار عنه بأنه صرفه عن معناه المفهوم منه في أصل التخاطب إلى غيره ، فهذا خبر ؛ وهو إما صدق إن طابق الواقع ، وإما كذب إن لم يطابق ، فن أن لكم أنه لم يرد به معناه المفهوم منه عند الخطاب .

وإن عنيتم بالحمل إنا نفسيه له من عندنا وضعاً لمن يصح أن يستعمل فيه ، ثم نعتقد أن المتكلم أراد ذلك المعنى ، كان هذا خطأ من وجهين (أحدهما) إنشاء وضع جديد لذلك اللفظ (والثاني) اعتقاد إرادة المتكلم لذلك المعنى وتزويل كلامه على ذلك الوضع . فإذا قال القائل : اليد مجاز في القدرة ، والاستواء مجاز في الاستيلاء ، والرحمة مجاز في الإنعام ، والنضرب مجاز في الانتقام ، والتكلم مجاز في الإنعام ؛ والقرب مجاز في الإكرام (قيل) تمنون بكونها مجازاً في ذلك أن لكم أن تستعملوها في هذه المعاني وتعبرون عنها بهذه العبارات ، أم تمنون أنها إذا وردت في كلام الله ورسوله كان المفهوم منها هذه المعاني وهي مجازات فيها ، فإن أردتم (الأول) فأنتم وذلك فاستعملوها فيما أردتم ؛ وسعوا ذلك الاستعمال ما شئتم ، وإن أردتم (الثاني) كنتم مخطئين من وجهين (أحدهما) حكمكم على الله ورسوله أنه أراد بهذه الألفاظ خلاف ما فيها المفهومة منها

عند التخاطب ؛ فإن هذا ضد البيان والتفهم وهو بالتلبس أشبه منه بالتبيين ؛ فتعالى عنه أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين . وقد صرح الناس قديماً وحديثاً بأن الله لا يجوز أن يتكلم بشيء ويعني به خلاف ظاهره .

قال الشافعي : وكلام رسول الله ﷺ على ظاهره ؛ وقال صاحب المحصل في الباب التاسع من أحكام اللغات (المسئلة الثانية) لا يجوز أن يعنى الله سبحانه بكلامه خلاف ظاهره ، والخلاف فيه مع المرجئة . قال : لنا أن اللفظ بالنسبة إلى غير ظاهره مهمل والتكلم به غير جائز على الله تعالى ؛ ثم أجاب عن شبه المنازعين بأن قال : لو صح ما ذكرتموه لم يبق لنا اعتماد على شيء من أخبار الله تعالى ، لأنه ما من خبر إلا ويحتمل أن يكون المراد به غير ظاهره ، وذلك ينفي الوثوق . اهـ

وعلى هذا فنقول : إذا كان ظاهر كلام الله ورسوله (ص) والأصل فيه الحقيقة لم يجوز أن يحمل على مجازه وخلاف ظاهره البتة لما ذكره من الدليل ، فإن المجاز لو صح كان خلاف الأصل والظاهر ، ولا يجوز لشهادة على الله سبحانه ولا على رسوله (ص) أنه أراد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته ، ولا في موضع واحد البتة ، بل كل موضع ظهر فيه المراد بذلك التركيب والافتراق ، فهو ظاهره وحقيقته لا ظاهر له غيره ، ولا حقيقة له سواء ، فقوله تعالى (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) حقيقته وظاهره أنه أجمعها بعد شبعها ، وأغافها بعد أمنها ، وألبس بواطنها ذل الجوع وذل الخوف ؛ فصار ذلك لباساً لبواطنهم تذوقه وتباشره ؛ ولباس كل شيء بحسبه ؛ ولباس الظاهر ظاهره ، ولباس الباطن باطنه ، فذوق كل شيء بحسبه ، فذوق الطعام والشراب بالاقم ، وذوق الجوع والخوف بالقلب ، وذوق الإيمان بالقلب أيضاً ؛ كقوله صلى الله عليه وسلم : ذاق طعم الإيمان من رضى بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً ، فهذا الذوق الباطن بالحاسة الباطنة ؛ وذوق الظاهر بالحاسة الظاهرة ، وهذا حقيقة في مودعه ؛ وهذا حقيقة في مودعه .

وكذلك الخلاوة والطعم هي بحسب المضاف إليه ، فخلاوة الإيمان وطعمه ممنويان وخلاوة العسل وطعمه حسيان ، وكل منهما حقيقة فيما أضيف إليه .

والمقصود بهذا الوجه أنه إن ظهر مراد المتكلم لم يجوز أن يحمل على خلاف ظاهره ويدعى أنه مجاز بالنسبة إلى ذلك المحمل ، إذ حقيقته هو المفهوم منه ، فدعوى المجاز باطلة وإن ادعى صرفه عن ظاهره إلى خلافه . وإن ذلك مجاز فهو باطل أيضاً ، فبطلت دعوى المجاز على التعديرين ، فإن ظاهر اللفظ ومفهومه وحقيقته لا يكون مجازاً البتة ؛

وهؤلاء تارة يجعلونه مجازاً فيما لا ظاهر له غير معناه، فيكون خطوهم في اللفظ والتسمية وتارة يجعلونه مجازاً في خلاف ظاهره والمفهوم منه ويدعون أنه المراد، فيكونون مخطفين من وجهين، من جهة اللفظ والمعنى.

الوجه الخمسون: إن القائلين بالمجاز؛ منهم من أسرف فيه وغلا حتى ادعى أن أكثر ألفاظ القرآن بل أكثر أئمة مجاز؛ واختار هذا جماعة ممن ينتسب إلى التحقيق والتدقيق، ولا تحقيق ولا تدقيق، وإنما هو خروج عن سواء الطريق؛ ومفارقة للتوفيق، وهؤلاء إذا ادعوا أن المجاز هو العالب صار هو الأصل، ولا يصح قولهم الأصل الحقيقة، وإذا تعارض المجاز والحقيقة تعيقت الحقيقة، إذ الإلحاق بالغالب الكثير أولى منه بالنادر الأقل، فإن الأصل يطلق على معان أربعة (أحدها) ما منه الشيء، وهذا أولى معانيه باللغة، كالخشب أصل السرير، والحديد أصل السيف (الثاني) دليل الشيء كأصول الفقه أى أدلته (الثالث) الصور المقيس عليها، والمقيسة هي الفرع (الرابع) الأكثر أصل الأقل، والغالب أصل المألوف، ومنه أصل الحقيقة، فإذا كان المجاز هو الأكثر الغالب بقى هو الأصل؛ وحينئذ فطرد قول هؤلاء أنه إذا ورد اللفظ يحتمل الحقيقة والمجاز يحمل على مجازة لأنه الأكثر والغالب، وفي هذا من فساد العلوم والأديان، وفساد البيان الذي عليه الرحمن الإنسان، وعدّه عليه من جملة الإحسان والامتنان ما لا يخفى. وإذا قد انتهى الأمر إلى هذا فلا بد من ذكر قول هذا القائل وبيان فسادة فنقول في:

الوجه الحادى والخمسين: قال ابن جنى: باب في المجاز إذا كثّر الحق بالحقيقة (١) أعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة، وذلك عامة الأفعال؛ نحو قام زيد وقعد عمر وانطلق بشر؛ وجاء السيف، واهزم الشتاء؛ ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، فقولك قام زيد، أى كان منه القيام، أى هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون ذلك وهو جنس، والجنس يطبق جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الآتى الكائنات من كل من وجد منه القيام، فمعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد ولا في مئة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخلة تحت الوم، هذا حال عند كل ذى لب، فإذا كان كذلك علمت أن قام زيد مجاز لا حقيقة، وإنما هو على وضع

(١) كلام ابن جنى هنا نحو أربع صفحات وأكثره غلط منه؛ وقد رد عليه المؤلف بما نقض كلامه في أكثر من ١٢ صفحة رداً إجمالياً. ثم فصل ذلك في نحو ١٠٠ صفحة.

الكل موضع البعض للاتباع والمبالغة ، ونسبة القليل بالكثير ، وبدل على انتظام ذلك بجميع جنسه أنك تعمله في جميع أجزاء ذلك الفعل ، فتقول قومة وقومتين ، وقياماً حسناً وقياماً قبيحاً ، فأعمالك إياه في جميع أجزائه يدل على أنه موضوع عندهم على صلاحه لتنازل جميعها ، وإنما يعمل الفعل من المصادر فيما فيه دليل ، ألا تراك لا تقول قمت جلوساً ولا ذهبت مجيئاً ، ولا يجوز ذلك لما لم يكن فيه دليل عليه ، ألا ترى إلى قوله : لعمري لقد أحبتك الحب كله . فانتظامه بجمعه يدل على وضعه على اغترافه واستيعابه . وكذلك قول الآخر :

وقد يجمع الله الشيتين بعدما يظنان كل الظن أن لا تلاقيا
ف قوله كل الظن يدل على صحة ما ذهبنا إليه . قال أبو علي : قولنا قام زيد بمنزلة قولنا خرجت فإذا الأسد ، تعريفه هنا تعريف الجنس ؛ كقولك : الأسد أشد من الذئب ، وأنت لا تريد خرجت وجميع الأسد التي يتناولها الوم على الباب ؛ هذا محال ، واعتقاده اختلال ، وإنما أردت خرجت فإذا واحد من الجنس بالباب ، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازاً لما فيه من الاتساع والتوكيد . أما الاتساع فبأن وضعت اللفظ المعتاد للجماعة على الواحد ، وأما التوكيد فلأنك عظمت قدر ذلك الواحد بالجماعة لأن كل واحد منها مثله في كونه أسداً ، وإذا كان كذلك فثله قعد جعفر وانطلق محمد ، وجاء الليل وانصرم النهار .

وكذلك أفعال القديم سبحانه نحو خلق السموات والأرض وما كان مثله ؛ ألا ترى أنه عز اسمه لم يكن بذلك خلق أفعالنا ولو كان خالقاً حقيقة لا محالة لكان خالق الكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا ، وكذلك علم الله قيام زيد مجازاً أيضاً لأنه ليست الحال التي علم الله عليها قيام زيد هي التي علم الله عليها قيام عمرو ، ولما ثبت له سبحانه علماً لأنه عالم لنفسه إلا أننا مع ذلك نعلم أنه ليس حال عليه بعود زيد هي حال عليه بجلوس عمرو ، ونحو ذلك .

وكذلك قولك ضربت عمراً مجازاً أيضاً من غير جهة التجوز في الفعل وأنتك إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه ، ولكن من جهة أخرى وهي أنك إنما فعلت بعضه لا جميعه ، ألا تراك تقول ضربت زيداً ، ولعلك إنما ضربت يده أو أصبعه أو ناحية من نواحي جسده ، ولهذا إذا احتاط الإنسان أو استظهر جاء يبدل البعض فقال ضربت زيداً رأسه أو وجهه ، نعم ثم أنه مع ذلك متجاوز . ألا تراه يقول

ضربت زيدا رأسه فيبدل للاختياط ، وهو إنما ضرب ناحية من نواحي رأسه لا رأسه كله ، ولهذا يحتاط بعضهم في نحو هذا فيقول ضربت زيدا جانب وجهه الأيمن أو ضربته على رأسه .

وإذا عرفت التوكيد ولم وقع في الكلام نحو نفسه وعينه وأجمع وكله وكلهم وكايفها وما أشبه ذلك ، عرفت منه حال سعة المجاز في هذا الكلام ، ألا تراك تقول قطع الأمير اللص ، ويسكون القطع بأمره لا يسده ، فإذا قلت قطع الأمير نفسه لصا رفعت المجاز من جهة الفعل وصرت إلى الحقيقة . لكن بقي عليك التجويز في مكان آخر وهو قطع اللص ، وإنما فعله قطع يده أو رجله ، فإذا احتطت قلت قطع الأمير نفسه يد اللص أو رجله .

قلت ، وبقي عليه أن يقول وذلك مجاز أيضاً من جهة أخرى وهو أن اليد اسم للمضو إلى المناكب وهو لم يقطعها كلها إنما قطع بعضها ، فإذا احتاط ينبغي له أن يقول قطع الأمير نفسه من يد اللص ما بين الكوع والأصابع ، وذلك مجاز أيضاً من وجه آخر وهو أنه سماه لصاً وذلك يقتضى أنه وجد جميع أفراد اللصوصية كما قرره في أول كلامه ، وذلك محال فقد أوقع البعض موقع الكل ، وذلك مجاز ، فإذا احتاط قال قطع الأمير نفسه من يد من وجد منه بعض اللصوصية ما بين الكوع والأصابع ، ويبقى عليه مجاز آخر عنده من جهة أخرى وهو أن القطع عنده دال على جميع أفراد الجنس ولم يوجد ذلك فأوقع القطع على فرد من أفراد القطع لمن وجد منه بعض أفراد اللصوصية أوقعه في جزء من أجزاء يده .

فياضحة العقلاء وباشاعة الاعداء بهذه العقول السخيفة التي كادها عدوها وبأبني الله أن يوفق عقل من أنكر عليه وقدرته ويكذب عليه بحيث يزعم أن غالب كلامه مجاز لا حقيقة له . لشهود هذا الذي هو بأقبح الهذيان أشبه منه بالقصاحة والبيان قال وكذلك قولك جاء الجيش أجمع ، ولولا أنه قد كان يمكن أن يكون إنما جاء بعضهم وإن أطلقت المحجة على جميعهم لما كان لقولك أجمع معنى : فوقع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على شياع المجاز فيها واشتماله عليها حتى أن أهل العربية أفردوا لذلك باباً لعنايتهم به ، ويكونه بما لا يضاع ولا يهمل مثله ، كما أفردوا لكل

معنى أهمهم بإياك الصفة والعطف والاضافة والنداء والندبة والقسم وغير ذلك .
قال ابن جنى : وكذلك أيضاً حذف المضاف أيضاً مجازاً للاحقيقة وقد كثر حتى
أن فى القرآن وهو أفصح الكلام منه أكثر من مئة موضع بل ثلاثمائة موضع وفى
الشعر منه ما لا أحصيه ؛ قال وهذا يدفع دفع أبى الحسن القياس عن حذف المضاف
ولأن لم يكن حقيقة ؛ أولاً يعلم أبو الحسن كثرة المجاز عليه وسعة استعماله وانتشار
مواقفه كقام أخوك وجاء الجيش وضربت زيدا ونحو ذلك ، كل ذلك مجاز ،
وهو على غاية الانقياد والاطراد فكذلك حذف المضاف .

فإن قيل : يجىء من هذا أن تقول ضربت زيدا وإنما ضربت غلامه وولده ؛ قيل
هذا الذى شئت به بعينه جائز ألا تراك تقول إنما ضربت زيدا لضربك لعلامه ،
وأهنته بإهانتك ولده ؛ وهذا باب إنما يصلحه ويفسده المعرفة به ، فإن فهم منك فى
قولك ضربت زيدا أنك إنما أردت بذلك ضربت غلامه أو أخاه أو نحو ذلك
جواز ، وإن لم يفهم منك لم يجوز كما أنك إن فهم بقولك أكلت الطعام ، أكلت بعضه
لم يحنج إلى البدل . وإن لم يفهم منك وأردت إفهام المخاطب إياه لم تجد بدا من
البيان وأن تقول بعضه أو نصفه أو نحو ذلك ؛ ألا ترى أن الشاعر لما نهم عنه ما
أراد بقوله .

صبحن من كاذمة الحصن الحرب * يحملن عباس بن عبد المطلب
وإنما أراد عبد الله بن عباس ؛ ولو لم يكن من الثقة بنهم ذلك لم يجد بدا من
البيان ؛ وعلى ذلك قول الآخر . عليم بما أعيى النطاسى حذيماً * وإنما أراد ابن حذيم
قال : ويدل على الحاق المجاز بالحقيقة عندهم وسلوكه طريقهم فى نفوسهم أن الدرب
قد وكده كما وكدت الحقيقة ؛ وذلك قول الفرزدق :

عصية سائل المريدان كلامها * منحاية موت بالسيف الصوارم
وإنما هو مرید واحد فشاء مجازاً لما يتصل به من مجاوره ؛ ثم انه رفع ذلك
زوكده وإن كان مجازاً ، وقد يجوز أن يكون سمي كل واحد من جانبيه مریداً .
وقال الآخر :

إذا البيضة الصماء عصفت شفيحة * بحرجاتها صاحت صياحا وصلت

فأكد صاحته وهو مجاز بقوله (صباحاً) وأما قول الله عز وجل (وكلم الله موسى تكليماً) فليس هو من باب المجاز؛ بل هو حقيقة قال أبو الحسن: خلق الله كلاماً في الشجرة فكلم به موسى، وإذا أحده كان متكلماً به؛ وأما أن يحده في فم أو شجرة أو غيرهما فهو شيء آخر؛ لكن الكلام واقع، ألا ترى أن المتكلم منا إنما يستحق هذه الصفة لكونه متكلماً لا غير، لا لأنه أحده من آلة نطقه؛ وإن كان لا يكون متكلماً حتى يحرك به آلة نطقه.

فإن قلت: أرايت لو أن أحدهما عمل له مصوطة وحركها واجتزأ بأصواتها عن أصوات الحروف المقطعة المسموعة في كلامنا؛ أكنت تسميه متكلماً وتسمى تلك الأصوات كلاماً، وذلك المصوت به متكلماً؛ وذلك أنه ليس في قوة البشر أن يوردوا الكلام بالآلات التي يصنعونها على سمع الحروف المنطوق بها وصورتها لعجزهم عن ذلك؛ وإنما يأتون بأصوات فيها الشبه البسيط من حروفها فلا تستحق لذلك أن تكون كلاماً، ولا يكون الناطق بها متكلماً، كما أن الذي يصور الحيوان تحسباً وتزييفاً لا يقال خالقاً للحيوان؛ وإنما يقال مصوراً وحاكاً ومشبهاً؛ وأما القديم سبحانه فإنه قادر على إحداث الكلام على صورته الحقيقية وأصواته الحيوانية في الشجرة والهواء وما شاء. وهذا فرق.

فإن قلت: فقد أحال سيبويه قولنا اشرب ماء البحر، وهذا منه حظر للمجاز الذي أنت مدح شياعه وانتشاره.

قيل: إنما أحال ذلك على أن المتكلم يريد به الحقيقة؛ وهذا مستقيم؛ إذ الإنسان الواحد لا يشرب ماء البحر كله؛ فأما إن أراد به بعضه ثم أطلق اللفظ ولا يريد به جميعه فلا محالة في جوازه؛ ألا ترى إلى قوله:

نزلوا بالمسرة يسيل عليهم ماء الغرات يحيى في أطواد
لأنه لم يرد جميعه لأنه قد يمكن أن يكون بعض مائه مختلجاً قبل وصوله إلى أرضه
بشرب أو سقى زرع ونحوه، فسبويه إنما وضع اللفظ في هذا الموضع على أصل
وضعه في اللغة من العموم؛ واجتنب المستعمل فيه من الخصوص، ومثل توكيده
المجاز فيما مضى، قولنا قام زيد قياماً وجلس جلوساً؛ فقد قدمنا الدليل على أن
قام وقعد مجاز؛ وهو مع ذلك يؤكد بالمصدر؛ وكذلك يكون قوله (وكلم الله موسى

تكملياً) من هذا الوجه مجازاً على ما مضى .

ومن التوكيد في المجاز قوله تعالى (وأوتيت من كل شيء) ولم تؤت لحية رجل ولا ذكره ؛ قال : ووجه هذا عندى أن يكون مما حذفت صفته ، حتى كأنه قال (وأوتيت من كل شيء) تؤتاه للمرأة للملكة ، ألا ترى أنها لو أوتيت لحية وذكر أ لم تكن امرأة أصلاً ، ولما قيل فيها (وأوتيت) وقيل فيها (وأوتى) ومنه قوله تعالى (خالق كل شيء) وهو سبحانه شيء ، وهو عما يستغني العقل بديته ولا يهوج الى التشاغل باستثنائه ، فإن الشيء كائناً ما كان لا يخلق نفسه .

فأما قوله تعالى (وفوق كل ذى علم عليم) حقيقة لا مجاز ؛ وذلك أنه سبحانه ليس عالمياً بعلم ؛ فهو إذا العليم الذى فوق ذوى العلوم أجمعين ، ولذلك لم يقل وفوق كل عالم عليم ؛ لأنه سبحانه عالم ولا عالم فوقه .

فإن قلت : ليس قوله (وأوتيت من كل شيء) ، (وفوق كل ذى علم عليم) اللفظ المعتاد للتوكيد (قيل) هو وإن لم يأت تابعاً على سمة التوكيد فإنه بمعنى التوكيد . ألا ترى أنك إذا قلت صممت بالضرب جميع القوم ؛ ففائدته فائدة قولك ضربت القوم كلهم ؛ فإذا كان المعنيان واحداً كان ما وراء ذلك لغواً غير معتد به وهذا آخر كلامه .

والكلام عليه من وجوه (أحدها) أن تعلم أن هذا الرجل وشيخه أبا على من كبار أهل البدع والاعتزال المنكرين لكلام الله تعالى وتكليمه فلا يكلم أحداً البتة ، ولا يحاسب عباده يوم القيامة بنفسه وكلامه ، وأن القرآن والكتب السماوية مخلوق من بعض مخلوقاته ؛ وليس له صفة تقوم به ؛ فلا علم له عندهم ولا قدرة ولا حياة ولا إرادة ولا سمع ولا بصر ؛ وأنه لا يقدر على خلق أفعال العباد ؛ وأنها واقعة منهم بغير اختياره ومشيتهم ؛ وأنه شاء منهم خلافها وشاءوا هم خلاف ما شاء ؛ فقلبت مشيتهم مشيته ؛ وكان ما شاءه هم دين ما شاء هو ؛ فيكون ما لا يشاء ويشاء ما لا يكون ؛ وهو خالق عند هذا الفضل المفضل وعالم مجازاً لا حقيقة والمجاز يصح نفيه ؛ فهو إذا عدة لا خالق ولا عالم إلا على وجه المجاز ؛ فمن هذا بخطؤه وضلاله في أصل دينه ومعتقده في ربه وإلهه ، فما الظن بخطئه وضلاله في ألفاظ القرآن ولغة العرب ؛ لتحقيق بمن هذا مبلغ عنه ونهاية فهمه أن يدعى أن

أكثر اللغة مجاز وبأني بذلك الهذيان ، ولكن سنة الله جارية أن يفصح من استزجأ بجوده وجنده ؛ وكان الرجل وشيخه في زمن قوة شوكة المعتزلة ، وكانت الدولة دولة رفض واعتزال ، وكان السلطان عضد الدولة ابن بويه وله صنف أبو علي (الإيضاح) وكان الوزير اسماعيل ابن عباد معتزلياً وقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد معتزلياً (وأول) من عرف منه تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز هم المعتزلة والجهمية . وهذا الوجه مقدمة بين يدي رد ما في كلامه من باطل ، فإنه يشتمل على حق وباطل .

الوجه الثاني : إن ما ادعى فيه أنه مجاز دل على المراد منه مطلقاً من غير توافقه على قرينة ، وهذا أحد الحقيقتين عندهم ، فإن المعنى يسبق إلى الفهم من هذا اللفظ بمجرد ولا يصح نفيه ولا يشترق على قرينة . فكيف يكون مجازاً : فإن قال : بل تركيبه مع المسند إليه واتصاله بالمفعول والحال والتمييز والتواضع والاستثناء ونحوها من القرآن التي تدل على المعنى ، قيل له : فلا يخلو كلام مفيد من هذا التركيب البتة ؛ أقول إن الجميع مجاز أو النصف مجاز والنصف حقيقة ، فإن قلت في الجميع مجاز كنت مبطلاً رافعاً للحقيقة بالكيفية ؛ ومدح على خطاب الله ورسوله وخطاب الأمم أنه كله مجاز لا حقيقة ؛ وبكيفية هذا جهلاً وكذباً .

وإن قلت : بل البعض حقيقة والبعض مجاز قيل لك : فما ضابط ذلك ولا يمكنك أن تأتي بضابط أبداً ، وقد أغلقت على نفسك باب الحقيقة بالكيفية ، فإن كل لفظ تقرر بأنه حقيقة يلزمك فيه نظير ما ادعيت أنه مجاز ؛ ولا شيء أبلغ من خلق الله تعالى وعلم الله ، والله عالق كل شيء ، وقد ادعيت أنه مجاز لا حقيقة ، ولا شيء أظهر من طلوع الشمس على الخلائق عياناً جهره ؛ فإذا رأها الناس وقالوا طلعت الشمس ؛ كان هذا عندك مجازاً على أن الشمس لم يحصل منها جميع أفراد طلوع الماضي والحاضر والآتي في آن واحد ؛ وذلك عندك هو الحقيقة ، فإذا كان هذا كله مجازاً عندك فالظن بنير ذلك من الألفاظ .

الوجه الثالث : إن الفعل لا عموم له ولا دلالة له على وحدة ولا كثرة ولا عموم ولا خصوص ، بل هو دال على القدر المشترك من ذلك كله وهو مطلق الحقيقة ، فإذا أرادوا تقييده بشيء من ذلك أتوا بما يدل على مرادهم ، فيأتون في المرأة بتاء التأنيث نحو ضربت ، وفي المرائين بلفظ التثنية ، وفي الجمع بما يدل على ذلك ؛ والجميع حقيقة ؛ فدعواك إن ضربت موضوع لجميع أفراد الضرب الموهومة التي لا تدخل تحته المحصر ،

كذب على اللغة : فإن العرب لم تضع الفعل كذلك البتة ولا أضافته به ولا دلت عليه ، وإنما وضعت الفعل بالإخبار عن فعل صدر عن الفاعل أو يصدر منه أو يطلبه ، يوضحه الوجه الرابع : إن دلالة الماضي والمضارع والأمر على المصدر واحدة : فلو كان (ضربت) موضوعاً لجميع أفراد الضرب كلها من أولها إلى آخرها لكان الضرب كذلك فيكون موضوع لفظة اضرب أوقع كل فرد من أفراد الضرب كلها من أولها إلى آخرها الموهومة في جميع الماضي والحاضر والمستقبل إلى مالا نهاية له ؛ وأى قرينة على اللغة وأوضاعها أعظم من ذلك ؟ وهذا أمر يقطع العاقل بأن هذا لم يخطر على بال المتكلم ولا السامع ، ولا قصده الواضح أصلاً ، ومن نسب الأمر به إلى ذلك فقد نسب إلى أعظم الجهل وإلى العجز عن التكلم بالحقيقة ، لأنه لا سبيل له عند هذا القائل إلى التخلص من المجاز والتكلم بالحقيقة البتة ، فإن غاية ما يقدر أن يقال أوقع فرداً من أفراد الضرب على جزء من المضروب ، ومع هذا فلم يخلص عنده لأن أوقع فعل وهو دال عنده على جميع أنواع الإيقاع في الماضي والحاضر والأمر ؛ يوضحه :

الوجه الخامس : إن هذا يستلزم تعبير الخالق عن التكلم بالحقيقة أمراً أو خبراً ؛ فإن أراسره سبحانه كلها بالأفعال وإخباره عن نفسه وخلقه عامة بالأفعال ؛ وقد صرح هذا بأنها مجاز ؛ فقد عجز الله بأن يأمر بلفظ الحقيقة أو يخبر عن نفسه أو عن أحد من خلقه بلفظ حقيقة ، فإن قوله (أفيموا الصلاة . واتقوا الله . وآمنوا واسمعوا ، وجاهدوا واصبروا . واذكروا الله . وارهبون . واخشون ، وادهون) وأمثال ذلك هتدم مجاز فلو أراد أن يأمر بلفظ الحقيقة أو يخبر عن نفسه أو عن فعله أو عن فعل خلقه بها ؛ ماذا يقول سبحانه حتى يكون متكلماً بالحقيقة ، وكذلك قوله لرسوله ﷺ (قل هو الله أحد) و (قل يا أيها الكافرون) و (قل أعوذ برب الفلق) وأضعاف ذلك كله مجاز ، وكذلك في جانب الخبر نحو (واذ قال ربك لللائكة . وقالت الملائكة . وعلم آدم الأسماء كلها) وقوله (إلا إبليس أبى واستكبر) وأكثر من مائة ألف فعل ومائة ألف خبر ، فإذا كانت هذه مجازاً عندك فكيف يصنع من أراد أن يتكلم بالحقيقة .

الوجه السادس : قوله ويدل على انتظامه لجميع جنس المصدر أنك تعمله في جميع أجزاء ذلك الفعل نحو قلت قومة وقومتين ومائة قومة ، وقياماً حسناً وقيحاً . وهذا من أعظم ما يبطل قوله ، فإن العرب وضعتته مطلتماً غير عام بل صالحاً للعمل في الواحد والاثنتين ، والكثير والتثنية ، وهو في كل ذلك حقيقة لم يخرج عن موضوعه ويستعمل في غيره . والعجب إنك صرحت في آخر كلامك بأنه موضوع لصلاحته

لذلك كله ؛ فدل على أنه ليس بموضوع العموم ؛ قبطل قولك إنه موضوع لجميع الجنس بقولك إنه موضوع لأن يكون صالحا للواحد والاثنين والقليل والكثير ، وهذا هو الحق وهو ينفي المجاز ويبين إنه حقيقة في الجميع ؛ وهذا الذي يعقله بنو آدم .

وأما استدلالك على ذلك بأعمال الفعل فيه فن أعجب السبب فإنه يعمل في المرة الواحدة والمرتين والمرات والمطلق والعام ، فإن كان إعماله في العام نحو يظنان كل الظن ؛ وبابه دليل على أنه موضوع له ؛ فهل كان إعماله في الخاص دليلا على أنه موضوع له ، فخرج عن موضوعه حيث أحمل ؛ وهذا ظاهر بمحمد الله .

الوجه السابع ؛ قول أبي على إن قام زيد بمنزلة خرجت فإذا الأسد ؛ تعريفه هنا تعريف جنس ، كقولك الأسد أشد من الذئب ؛ وإنك لا تريد خرجت وجميع الأسد التي يتنارها النور على الباب ، وإنما تريد فإذا واحد من هذا الجنس بالباب ، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازاً .

خطأ منه ووم ظاهر ينقض آخر كلامه فيه أوله ، فإنه صرح أولاً بأن التعريف المذكور هنا تعريف الجنس وهذا حق ؛ فإن التعريف ثلاثة أنواع ؛ تعريف الشخص وتعريف الجنس وتعريف العموم ، وليس المراد تعريف الشخص ولا تعريف العام قطعاً ، وكل واحد من هذه الأنواع حقيقة فيما استعمل فيه ، وليس لفظ الأسد في قولك خرجت فإذا الأسد لفظ جماعة وضع على الواحد حتى يكون مجازاً ؛ فإن اسم الجنس المعروف باللام لم يوضع للجماعة حتى يكون استعماله في الواحد المطلق مجازاً ، ولو كان استعماله في التعريف المطلق مجازاً لكان استعماله في التعريف الشخصي أولى بالمجاز . لأنه أبعد عن العموم من تعريف الجنس ، فيكون كل اسم معرف باللام اتى للمد وللجنس مجازاً ؛ وهذا لا يقوله من يدري ما يقول . يوضحه :

الوجه الثامن ؛ إن هذا قلب الحقائق ، فإن الأصل في اللام أن تفيد تعريف الماهية فالعهد بها أولى من الجنس لكمال التعريف به ، والجنس أولى بها من العموم لأنها تفيد المسامية الذاتية ، فهي في الحقيقة العهد الذهني ؛ فإنه نوحان ؛ شخصي وجنسي . فالتأثر اشتراكهم واستق الماء ؛ يريد باللام تعريف الجنس المعهود بينه وبين المخاطب ؛ كما أن القائل إذا قال ؛ قال الرجل ؛ ودخلت البيت يريد تعريف الشخص المعهود بينه وبين المخاطب ، فن ادعى أنهم نقلوا هذا اللفظ من الجمع إلى الواحد فهو غلطه . يوضحه :

الوجه التاسع ؛ وهو أن أكثر الناس لا يرون المفرد المعروف باللام من ألفاظ العموم بحال ؛ وإنما يثبتون العموم للجمع المعروف باللام . سواء كان جمع قة نحو المسلمين والمسلمات

أو جمع كثرة نحو الرجال والعنابد ، فالأسد بمنزلة الرجل ، وإذا كان ليس من ألفاظ العموم فلم يوضع في غير موضعه ، ولا استعمل إلا في موضوعه ، ومن يجعله للعموم من أهل الأصول والفقهاء يقولون : إنما يكون للعموم حيث يصلح أن تخلف اللام فيه كل نحو قوله تعالى (إن الإنسان لني خسر) ونحو قوله (إن الإنسان خلق هلوعاً) ولهذا صح الاستثناء منه ، وذلك حيث لا يكون عهد القرينة والسياق دالاً على إرادة جميع أفراد الجنس . وهذا مستفاد في قوله (خرجت فإذا الأسد) فهو إنما يدل على العموم بقرينة ، كما يدل على العهد بقرينة ، فدعوى المجاز في بعض موارد دون بعض تحكم بارد لا معنى له ؛ ودعوى المجاز في جميعها باطل ، فلم يبق إلا أنه حقيقة حيث استعمل وهو الصواب .

الوجه العاشر : قوله (خرجت فإذا الأسد) اتساع وتوكيد وتشبيه ، أما الاتساع فإنه وضع اللفظة المعتادة للجماعة على الواحد ، وأما التوكيد فلأنه عظم قدر ذلك الواحد بأن جاء باللفظة على اللفظة المعتادة للجماعة . وأما التشبيه فلأنه شبه الواحد بالجماعة .

ثم قال : وإذا كان كذلك فله قعد جعفر وانطلق محمد ، وجاء الليل وانصرم النهار خطأ من وجهين (أحدهما) أنه منى على أن الأسد دل على الجمع ؛ وأنه يجوز فاستعمله في الواحد ، وقد عرفت ما فيه (الثاني) إنه لو صح له ذلك لم يكن قعد جعفر ، وانطلق محمد ، وجاء الليل . مثله ، فإن هذه الأفعال لا تدل على قعود وانطلاق وبجيء عام لكل فرد البتة ؛ بحيث يكون استعمالها فيمن وجد منه بعض ذلك الجنس مجازاً ، فليس ثم دلالتان عامة وخاصة بخلاف الأسد ؛ فإنه يمكن تقدير دلالاته عامة وخاصة له ، فإذا استعمل في أحدهما يكون استعماله له في غير مدلوله الآخر ، فكيف يمكن مثل ذلك في الأفعال ؟ فهل يعقل ذو تحصیل تمام وقعد وانطلق دلالتين قط عامة وخاصة ، وليس العجب من تبريد الورق بهذا الهديان ، وإنما العجب من أذهان قبله وتحتنه .

الوجه الحادى عشر : قوله : وكذلك أفعال القديم نحو : خلق الله السموات والأرض وما كان مثله .

(فيقال) الله أكبر كبيراً ، والحمد لله كثيراً . وسبحان الله عما يقول الجاعلون خلفه ودعويته ، وتعالى علواً كبيراً ، وقبح الله ، قولاً يتضمن أن يكون خالقاً مجازاً لا حقيقة ، وأن يكون خلق الله السموات والأرض مجازاً لا حقيقة . ومن هنا قال السلف الذين بلغتهم مقالة هؤلاء أنهم شر . قولاً من اليهود والنصارى ، وقالوا إنا لنحكى كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكى كلام هؤلاء . وقالوا إنهم ملشون معطلون قانون للعبود

عز وجل ، مليشون ، أى يصفونه بصفة لا شيء .

الوجه الثانى عشر : إن المجاز لا بد أن يكون له استعمال فى الحقيقة أو وضع سابق وإن لم يستعمل عند القائلين به ؛ فيكون اللفظ جهتان (جهة) حقيقة (وجهة) مجاز كالاسم والحار ونحو ذلك يتجاوز به من حقيقته التى وضع لها أولاً إلى مجازها الذى استعمل فيه ثانياً لملاقة بينهما . فإين سبق لقولنا خلق الله السموات والأرض . وعلم الله ما تكسب كل نفس استعماله فى غير هذا المفهوم لىكون إطلاقه عليه بطريق المجاز ؛ فلم يستعمل خالق إلا فى موضوعه الأصل ولا اسم الله إلا فى موضوعه . ولا السموات والأرض إلا فى موضوعهما . فإما أن يكون هذا القائل يرى المجاز فى النسبة كما يختاره جماعة من الناس . أو ليس من يرى المجاز فى النسبة . فإن لم يرب فى النسبة مجازاً فالعبارات مستعملة فى موضوعاتها ولا مجاز فى النسبة . فكيف — يكون خلق الله مجازاً . أو إن كان من يرى المجاز فى النسبة ، كأنبت الماء البقل . فأضاف الإنبات إلى الماء . وليس له فى الحقيقة . فهذه النسبة فى قولنا خلق الله أصدق النسب الحقيقية التى إن كانت مجازاً لم يتصور أن يكون فى الكلام نسبة حقيقة البتة . لا فى القديم ولا فى الحديث . وهذا من أعظم الضلال .

الوجه الثالث عشر : إنه ليس فى المعلومات أظهر من كون الله خالقاً . ولهذا أقرت به جميع الأمم . مؤمنهم وكافرهم . ولظهور ذلك وكون العلم به بديهياً فطرياً احتج الله به على من أشرك به فى عبادته فقال (وإن سألتهم من خلق السموات والأرض يقولون الله) فى غير موضع من كتابه . فعمل أن كونه سبحانه خالقاً من أظهر شيء عند العقول . فكيف — يكون الخبر عنه بذلك مجازاً وهو أصل كل حقيقة . لجميع الحقائق تنتهى إلى خلقه وإيجاده فهو الذى خلق . وهو الذى علم . كما قال تعالى (اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم) لجميع الموجودات انتهت إلى خلقه وتعليمه . فكيف يكون كونه خالقاً عالماً مجازاً ؟ وإذا كان كونه خالقاً عالماً مجازاً لم يبق له فعل حقيقة ولا اسم حقيقة . فصارت أفعاله كلها مجازات . وأسماءه الحسن كلها مجازات .

الوجه الخامس عشر : قوله : ألا ترى أنه لم يكن منه بذلك خالق أفعالنا . ولو كان خالقاً حقيقة لا محالة لكان خالقاً للكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا .

كلام باطل على أصل أصحابه القدريه وعلى أصل أهل السنة ، بل على أصول جميع الطوائف ، فإن جميع أهل الاسلام متفقون على أن الله خالق حقيقة لا مجازاً

بل وعباد الأصنام وجميع الملل . وأما اخوانه القدرية فإنهم قالوا أنه غير خالق لأفعال الحيوان الاختيارية فإنه لا يقول أحد منهم أنه خالق السموات والأرض وما بينهما مجازاً لكونه غير خالق لأفعال الحيوان فإنها لم تدخل تحت قوله (خلق الله السموات والأرض) بل لم تدخل عندهم تحت قوله (الله خالق كل شيء) وإن دخلت تحت هذا اللفظ فهو عندهم عام مخصوص بالعقل نحو قوله (وأوتيت من كل شيء) (وتدمر كل شيء) فإن ادعوا المجاز فهم يدعونه في مثل هذا لكونه عاماً مخصوصاً وأما نحو قوله (خلق الله السموات والأرض) فلم يقل أحد قط أنه مجاز قبل ابن جني بناء على ما أصله من الأصل الفاسد : أن الفعل موضوع لجميع أفراد المصدر ؛ فإذا استعمل في بعضها كان مجازاً .

الوجه السادس عشر : أنه أثبت المجاز بانكار عموم قدرة الله تعالى ومشيبته للكائنات ، وإثبات عدة خالقين معه فكان دليله أخبث من الحكم المستدل عليه ، وقد اتفقت الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وجميع كتب الله المنزلة على إثبات القدر ؛ وإن الله تعالى على كل شيء قدير وأنه خالق كل شيء ، وأنه بكل شيء عليم ، وأنه كتب في الذكر كل شيء ؛ وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ؛ وأنه لا يكون في ملكه ما لا يشاء ، وأنه لو شاء لما عصاه أحد ، ولو شاء لأمن من في الأرض كلهم ، وأنه أعان أهل طاعته بما لم يمن به أهل معصيته ، ووفى أهل الإيمان لما لم يوفى له أهل الكفر ، وأنه هو الذي جعل المسلم مسلماً ، وأنه يفضل من يشاء ويهدي من يشاء .

وبالجملة فلا يخرج حادث من الاعيان والأفعال عن قدرته وخلقه كما لا يخرج عن علمه ومشيبته ، وهذا دين جميع المرسلين ، فاستدل هذا القائل على أن خلق الله السموات والأرض مجاز بانكار ذلك ودفعه وإخراج أشرف ما في ملكه عن قدرته وهو طاعات أنبيائه ورسله وأوليائه وملائكته ؛ فلم يجعله قادراً عليها ولا خالفاً لها ، وكان سلفه الأولون يقولون لا يعلمها قبل كونها ، فانظر إلى إثبات المجاز ماذا جنى على أهله وإلى أين ساقهم وماذا هدم من مآقل الإيمان ، وإعجب من هذا الحكم ودليله .

الوجه السابع عشر : قوله : وكذلك علم الله قيام زيد مجاز أيضاً لأنه ليست الحال

التي علم الله عليها قيام زيد هي الحالة التي علم عليها قعود عمر .
يريد أنه ليس لله علم في الحقيقة كما صرح به بقوله : ولنا ثبت الله سبحانه علماً
لأنه عالم بنفسه . وهذه مسألة إنكار صفات الرب سبحانه وأنه لا علم له ولا قدرة
ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا إرادة ، فلا يقولون عالم بعلم ولا قادر بقدرة ولا
سميع بسمع ، ويقولون يعلم ويسمع ويقدر بلا علم ولا قدرة ولا سمع ، وإذا كان
كذلك فكان قولنا علم الله قيام زيد مجازاً عندهم إذ لا علم له وعلمه فعل يدل على
المصدر والصفة وليس في نفس الأمر عندهم الله علم ولا قدرة فجاء المجاز وانتفت الحقيقة
فيقال لهم : قولكم ان الحال التي علم الله عليها قيام زيد ليست هي الحال التي
علم الله عليها قيام عمر ، هذه الحال أمر وجودي أم عدمي ، فان كانت عدمية فهي لا شيء
كاسمها ، وان كانت وجودية فإما أن تقوم بالمالم أو بالعلوم أو بنفسها ، وقيامها
بنفسها محال لأنها معنى ، وقيامها أيضاً بالعلوم محال لأنها لو قامت به لكان هو العلم
المدرَك فتعين قيامها بالمالم ، وهذه هي صفة العلم التي أنكروا لها ، وهذا عما لا سبيل
لكم إلى دفعه ؛ ولهذا لما أقر به ابن سينا ألزمه ابن الخطيب إثبات الصفات الزاما
لا يحيد له عنه ؛ فجاء ثور طوس وعلم ان ذلك يلزمه فقر إلى ما اضحك منه العقلاء .
وقال : أقول ان العلم هو نفس المعلوم ، فاعجب من ضلال هؤلاء القوم وفساد عقولهم
أ يكون الضارب هو نفس المضروب والشاتم نفس المشتوم ؛ والذابح هو نفس
المذبوح ؛ والناكح هو نفس المنكوح ؟ هذا أشد مناقضة للبعقول من قول من قال
الخلق نفس المخلوق ، فهؤلاء جعلوا الفعل هو عين المفعول ؛ ولم يثبتوا للفاعل فعلا
يقوم به ؛ وهذا جعل العلم نفس المعلوم ؛ لم يجعل للعالم علماً يقوم به .
الوجه الثامن عشر : قولك : وكذلك أيضاً ضربت عمر مجاز من غير جهة
التجاوز في الفعل وانك إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه ولكن من جهة أخرى .
وهي انك إنما ضربت بعضه لا جميعه .

فيقال : الامر وان كان كذلك فإن العرب لم تضع لفظة ضربت زيدا لغير هذا
المعنى ثم نقلته إلى غيره حتى يكون مجازاً فيه ؛ بل لم تضعه ولم تستعمله قط إلا فيما
يفهم منه كل أحد ؛ فدعوى ان ذلك مجاز كذب ظاهر على اللغة ، فلو أنهم وضعوا
ضربت زيدا لوقوع الضرب على جميع أجزائه للظاهرة والباطنة ثم نقلوه إلى استعماله

في إيقاعه على جزء من أجزاء بذنه أمكن ان يكون مجازاً فيه ؛ بل استعماله في هذا المفهوم لا يختص اللغة العربية بل جميع الأمم على اختلاف لغاتها لا يريدون غير هذا المفهوم فدعوى ان الحقيقة التي وضع لها اللفظ تخالف ذلك دعوى كاذبة ؛ بل حقيقة هذا اللفظ التي وضع واستعمل في كل لسان هي اساس بعض المضروب بآلة الضرب ؛ لا يعرف له حقيقة غير ذلك البتة .

الوجه التاسع عشر ان الأفعال تختلف باختلاف محالها ومتعلقاتها فنها ما يكون الفعل فيه شاملاً لجميع أجزاء المفعول ظاهره وباطنه كقولك خاق الله زيداً وأوجده وكونه وأحدثه . ومنها ما يقع الفعل فيه على ظاهر المحل دون باطنه كقولك اغتسل زيد ، ومنها ما يقع على باطنه دون ظاهره نحو فرح زيد ورضى وغضب وأحب وأبغض ، ومنها ما يقع على بعض جوارحه نحو قام وتكلم وأحدث وأبصر وجامع وقبّل وخالط وكتب ، فينسب الفعل في ذلك كله إلى جملته وهو حاصل ببعض أعضائه ، ومن قال ان كل ذلك مجاز جاهر بالبهت والكذب ؛ فإن العرب لم تضع هذه الألفاظ قط لغیر معانيها المفرومة منها ولم تنقلها عن موضعها إلى غيره .

ونظير هذا أن الصفات تجري على موصوفاتها حقيقة فنها ما يكون لباطنه دون ظاهره كمال وعاقل ومحب ومبغض وحسود ونحو ذلك ، ومنها ما يكون صفة للظاهر دون الباطن كأسود وأبيض وأحمر وطويل وقصير ؛ ومنها ما يعم الظاهر كله لهذه الصفات ، ومنها ما يختص ببعضه كأعرج وأحدب وأشل وأقرع وأخرس وأعمى وأصم ؛ وكذلك أسماء الفاعلين منها ما يعم جميع الذات كسافر ومتنقل ومنها ما يختص ببعض الذات ككاتب وصانع ؛ والفعل صادق في ذلك كله واسم الفعل حقيقة لا مجاز باتفاق العقلاء ، ولم يشترط أحد في وجود النسبة حقيقة أن يصدر الفعل عن اليد والرجل وجميع الأجزاء الظاهرة والباطنة . وهذا كما انه لا يشترط في الفاعل فلا يشترط في المفعول أن يعم الفعل أجزاءه جميعها بل من الأفعال ما يعم جميع المفعول نحو أكلت الرغيف . ومنها ما يختص بجزء من أجزائه نحو قطعت الخشب والهامه إذا أوقعت القطع في وسطها أو جزء منها ؛ ولو حاول إنسان نفي ذلك لكونه مجازاً وقال ما قطع الخشب ولا الهامة لعد كاذباً ، ولما قال الله تعالى

لموسى (اضرب بعصاك البحر) لم يفهم موسى ان حقيقة ذلك ضرب جميع أجزاء البحر بعصاه بل الذى امثله هو حقيقة الضرب المأمور به ؛ وعندم ان هذا مجاز من جهة الضرب ومن جهة العصا ومن جهة المضروب ؛ وطريق التخلص إلى الحقيقة عندم في مثل هذا ان يأتى بكلام في غاية العلى والاستكراه تعالى الله عنه علوا كبيرا ؛ فيقول أوقع فردا من أفراد الضرب بجزءه من أجزاء عصاك على جزء من أجزاء البحر ؛ فهذه السهاجة والغثاثة عندم هي الحقيقة - وتلك الفصاحة والبلاغة عندم هي المجاز .

وقد زعم بعض المتحذلقين ان قولك جاء زيد وكلمت زيدا ونحوه مجاز من وجه آخر وهو أن زيدا اسم لهذا الموجود وهو من وقت الولادة الى الآن قد ذهبت أجزاؤه واستخلف غيرها فإنه لا يزال في تحلل واستخلاف فليس زيد الآن هو الموجود وقت التسمية فقد أطلق الاسم على غير ما وضع له اللفظ أولا، وأثبت هذا المتحذلق المجاز في الاعلام بهذه الطرائق ؛ وعلى هذا التقدير فيكون محمد رسول الله مجازاً أيضاً من هذا الوجه ، ويكون كل اسم لمسمى من بنى آدم مجازاً ولا يتصور أن يكون حقيقة البتة ؛ وكفى بهذا القول سخفا وحما .

ونكاييس بعضهم وأجاب عنه بأن قال : زيد اسم للنفس الناطقة وهي لا تتحلل ولا تتغير بل هي ثابتة من حين الولادة الى حين الموت ؛ فلزمه ما هو أظلم من ذلك وهو ان يكون رأيت زيدا وضربت زيدا ومرض زيدا وأكل وشرب وركب وقام وقعد كله مجاز فإن الرؤية إنما وقعت على البدن لا على النفس وكذلك الضرب وبقيّة الأفعال .

والمنفصود ان جعل ذلك كله مجازا خبط محض فإنه لا حقيقة للفظ سوى ذلك ولا يعرف له حقيقة خرج عنها إلى هذا الاستعمال حتى تصح دعوى المجاز فيه ، بل هكذا وضع ؛ وهكذا استعملته العرب ؛ وجميع الأمم على اختلاف لغاتها ، وليس لها عندهم مفهوم حقيق ومفهوم مجازى . وأما كون أجزاء البدن في التحلل والاستخلاف فذلك أمر طبيعى لا تعلق له بالحقيقة والمجاز ؛ وإنما فسدت العلوم لما دخل فيها مثل هذه الهذيان .

الوجه العشرون : قوله : إذا عرفت التوكيد ولم وقع في الكلام نحو نفسه وعينه وأجمع وكاه وكلهم وكلهما . عرفت منه حال سعة المجاز في هذا الكلام .
 فيقال له : ليس ذلك من أجل المجاز ؛ كما أن التوكيد الذي يلحق الكلام من أوله بأن وبالقسم بلام ، والابتداء ليس لرفع المجاز نحو (إن الله غفور رحيم) ولأنه تفرى ما خلفت (وثاقه لقد أرسلنا إلى أمم من قبلك) وإنما هو الاعتناء به وتقويته في قلب السامع وتثبيت مضمونه ، وكذلك ما يلحقه في آخره من التأكيد بالنفس والعين وكل وأجمع ، كقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) فإن اللفظ بمجموعه دال على نسبة الفعل إلى كل فرد من أفراد الملائكة ، هذا حقيقة ، وتكون دلالة على المجموع كدلالة المقيد ببعض على ما قيد به ، نحو قوله (قم الليل إلا قليلا نصفه) فهذا حقيقة في الجميع ؛ وهذا حقيقة في النصف ، فإن أطلق حمل على ما يدل عليه اللفظ من عموم أو إطلاق أو عهد (فالأول) كقوله (يوم يقوم الناس لرب العالمين) وقوله (قل أعوذ برب الناس) (والثاني) كقوله (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم) وقوله (تنزل الملائكة والروح فيها) وقوله (يوم يرون الملائكة) وقالوا لولا أنزل علينا الملائكة) (والثالث) كقوله (إذ يوحى ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا) ف هؤلاء ملائكة معينون وهم الذين أنزلهم الله تعالى يوم بدر للقتال مع المؤمنين ، واللفظ حقيقة في كل موضع من هذه المواضع . مؤكدا ومجردها ، وعامها ومطلتها ، فيأتي المتكلم باللفظ المطابق للعين الذي يريده ، ولو أتى بفهمه لم يكن قاصداً لكمال البيان . فقد ظهر لك أن وقوع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على الحقيقة وقصدها عند الإتيان به وعند حذفه بحسب غرض المتكلم .

الوجه الحادى والعشرون : قوله (وكذلك أيضاً حذف المضاف مجاز . وقد كثر . حتى إن في القرآن الذى هو أفصح الكلام منه أكثر من ثلاثمائة موضع) جوابه من وجهين (أحدهما) أن أكثر المواضع التي ادعى فيها الحذف في القرآن لا يلزم فيها الحذف ولا دليل على صحة دعواه كقوله (وكم من قرية أهلكناها) (وكأين من قرية عمت عن أمر ربها ورسله) إلى أمثال ذلك ، فادعى أهل المجاز أن ذلك كله من مجاز الحذف ؛ وأن التقدير في ذلك كله أهل القرية ؛ وهذا غير لازم ؛ فإن القرية اسم للقوم المجتمعين في مكان واحد ، فإذا نسب إلى القرية فعل أو حكم عليها بحكم أو أخبر عنها بخبر كان في الكلام ما يدل على إرادة المتكلم من نسبة ذلك إلى الساكن أو المسكن ، أو هو حقيقة في هذا وهذا . وليس ذلك من باب الاشتراك اللفظي ، بل القرية موضوعه للجهاة

السالكين بمكان واحد ؛ فإذا أطافت تناولت السالكين والمساكن ، وإذا قيدت بتركيب خاص واستعمال خاص كانت حقيقة فيما قيدت به ، فنقوله تعالى (ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة) حقيقة في السالكين .

وكذلك لفظة القرية في عامة القرآن إنما يراد بها السالكين فتأمله ، وقد يراد بها المساكن خاصة ؛ فيكون في السياق ما يعينه ، كقوله تعالى (أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها) أى ساقطة على سفوفها ، وهذا التركيب يعطى المراد ، فدعوى أن هذا حقيقة القرية ، وإن قوله (وكأين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله) ونحوه مجاز نحكم بارد لاسمى له وهو بالضد أولى ، إذ قد اطرده استعمال القرية إلى السالكين ، وحقيقة الأمر أن اللفظة موضوعة للسالكين باعتبار المساكن ؛ ثم قد يقصد هذا دون هذا ، وقد يراد أن معاً فلا مجاز ههنا ولا حذف ؛ وتخلصت بهذا من ادعاء الحذف فيما شاء الله من المواضع التي زعم أنها تزيد على ثلاثمائة .

الوجه الثاني : إن هذا الحذف الذي يزعمه هؤلاء ليس بحذف في الحقيقة ؛ فإن قوة الكلام تعطيه ، ولو صرح المتكلم بذكره كان عياً وتطويلاً محلاً بالفصاحة كقوله (ما آفاه الله على رسوله من أهل القرى) قالوا هذا مجاز تقديره : ما آفاه الله من أموال أهل القرى وهذا غلط وليس بمجاز ، ولا يحتاج إلى هذا التقدير والمعنى مفهوم بدون هذا التقدير . فاقائل اتصل إلى من فلان ألف ، يصح كلامه لفظاً ومعنى بدون تقدير ، فإن (من) للإبتداء في الغاية ، فابتداء الحصول من المجرور بمن . وكذلك في الآية .

(يوضحه) أن التقدير إنما يتعين حيث لا يصح الكلام بدونه ، فأما إذا استقام الكلام بدون التقدير من غير استكراه ولا إخلال بالفصاحة كان التقدير غير مفيد ولا يحتاج إليه ، وهو على خلاف الأصل ؛ فالحذف المتهين تقديره كقوله (ولولا فضل الله عليكم ورحمته . وأن الله تواب حكيم) وقوله (ولو أن قرأاً سهرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى) ونحو ذلك .

وأما نحو قوله (فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانلق) فليس هناك تقدير أصلاً ، إذ الكلام مستغن بنفسه غير محتاج إلى التقدير ؛ فإن الذي يدعى تقديره قد دل اللفظ عليه بالزوم ، فكأنه مذكور ، لأن اللفظ يدل بلازمه كما يدل بحروقه ، ولا يقال لما دل عليه دلالة التزام أنه محذوف . فتأمل فإنه منشأ غلط هؤلاء في كثير مما يدعون فيه الحذف .

نعم ههنا قسم آخر مما يدعى فيه حذف المتضاف وتقديره كقوله (وجاء ربك) أي أمره

(وهم ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) أى أمره وقوله (فأتى الله بنيانهم) أى أمره وقوله **يُنَزِّلُ** ينزل ربنا كل ليلة ، وأمثال ذلك ؛ فهذا قد ادعى تقدير المضاف فيه ، ولكن دعوة مجردة مستندة إلى قاعدة من قواعد التنطيل ، وهى إنكار اتصال الرب تعالى ، وأنه لا يقوم به فعل البتة ، بل هو فاعل بلا فعل . وأما من أثبت أن الرب فاعل حقيقة ، وأنه يستحيل أن يكون فاعلا بلا فعل ، ويستحيل أن يكون الفعل عين المفعول ، بل هى حقائق معتبرة . فاعل وفعل ومفعول ، هذا هو المعقول فى فطر بن آدم فإنه لا يحتاج إلى هذا التقدير ولا يجوز ، فإن حذفه يكون من باب التلبس ويرفع الوثوق بكلام المتكلم ، ويوقع التحريف ، فإنه لا يشاء أحد أن يقدر مضافاً يخرج به الكلام عن مقتضاه إلا فعل ، وارفع الوثوق والفهم والتعظيم ، فيقدر المالحد فى قوله تعالى (وإن الله يبعث من فى القبور) مضافاً تقديره أرواح من فى القبور وفى قوله تعالى (يحيى الموتى) أى أرواح الموتى . وقوله (وقه على الناس حج البيت) وأمثال ذلك مما يقدر فيه مضاف يخرج الكلام عن ظاهره .

فهذا مما ينبغي التنبيه له ، وأنه ليس كل موضع يقبل تقدير المضاف ، ولا كل ما قبله جاز تقديره حتى يكون فى الكلام ما يدل على التقدير دلالة ظاهرة ، ولا توقع اللبس بحيث لا يجد السامع بدأ من التقدير كما يقول الفاعل : سافرنا فى الزيا أى فى نوتها ؛ وجلسنا فى الشمس ، أى فى حرها ، وهذا مما يعلم بالسياق ، فكأنه مذكور لم يقع إلا التلطف به . ومثل هذا لا يقال إنه مجاز ، فإن اللفظ بمجموعه دال على المراد ؛ والمتكلم قد يختصر ليحفظ كلامه ، وقد يبسط ويطيل ليزيد فى الإيضاح والبيان ، والإيجاز والاختصار ، والإسهاب والإطناب ؛ طريقان للتكلم ، يلك هذه مرة وهذه مرة . وهذا فى كل لغة فإذا اختصر ودل على المراد لا يقال تكلم بالمجاز . يوضحه :

الوجه الثانى والعشرون : إن أكثر ما يدعى فيه الحذف لاحتياج فيه إليه ولا على صحة دعواه دليل سوى الدعوى المجردة ؛ فمن أشهر ما يدعى فيه الحذف التحريم والتعجيل المضاف إلى الأعيان نحو (حرمت عليكم الميتة) وحرمت عليكم أمهاتكم . وأحل لكم بهيمة الأنعام) ونظائره . قالوا لأن التحريم والإباحة والكراهة والإيجاب طلب لا يتصور نعلقه بالأعيان لاستحالة إيجاد المكلف لها ، وإنما يتعلق بالأفعال الواقعة فيها ، فهى التى توصف بالحل والحرم والكراهة .

وأما الأعيان فلا توصف بذلك إلا مجازاً ؛ فإذا قال حرمت الميتة كان التقدير أكلها كما صرح به النبي **ﷺ** ، وإنما حرم عليكم من الميتة أكلها وحرمت الخمر ، أى شربها ،

والحرير أى لبسه ، وأما تكم . أى نكاحهن ؛ ولما كان فى الكلام محذوف قالت طائفة لا يمكن إضمار كل فعل ، إذ العموم من عوارض الالفاظ . ودلالة الحذف والإضمار لا عموم لها ، فيكون مجحلاً .

وقالت طائفة : بل المقدر كالمفوض ، فتارة يكون عاماً وتارة يكون خاصاً ؛ وهذا بحسب الفعل المطلوب من تلك العين . فتحريم ما يشرب بتحريم شربه ، وما يؤكل بتحريم أكله ؛ وما يلبس بتحريم لبسه . وما يركب بتحريم ركوبه . من غير أن توصف الأعيان بالحلل والحلوة .

وقالت طائفة : هذا ثابت من جهة الزوم وإلا فالتحريم والإباحة واقع على نفس الأعيان ؛ ويصح وصف الأعيان بذلك حقيقة باعتبار الالفاظ المطلوبة منها . قالوا : وهذا كما توصف بأنها محبوبة أو مكروهة فى نفسها ، وإنما الحب والكراهة والبغض متعلق بأفعالنا فيها .

قيل : هذا مكابرة ظاهرة ، فإننا نجد من أفسنا وجداناً ضرورياً محبة بعض الأعيان وبغض بعضها ، ويعلم كل قائل صحة قول القائل هذا الشيء محبوب وهذا مكروه ، وذلك حقيقة لا مجاز . فأى عقل وشرع ولغة يمنع من اتصاف الأعيان أنفسها بكونها مباحة أو محرمة كما توصف بكونها محبوبة أو مكروهة .

وقول القائل إن الأعيان لا تدخل تحت الطلب يقال له : هذا من وهمك حيث ظننت أن تحريمها وتحليلها طلب لإيجادها وعدمها فإن هذا لا يفهمه أحد ولا يخطر ببال السامع أصلاً . وإنما يفهم من كونها حلالاً أو حراماً الإذن فى تناوله والمنع منه . هذا حقيقة اللفظ وموضوعه وعرف استعماله . والتركيب مرشد إلى فهم المعنى ، ولم يوضع لفظ التحريم والتحليل لإحداث الأعيان ولا إعدامها ولا استعمال فى ذلك ولا يفهم أحد أصلاً . وإنما حقيقته ما يفهم المخاطب منه فله وضع . وفيه استعمال . ومنه فهم . فإذا سمع المخاطب : هذه المرأة حرام عليك . لم يشك فى المعنى ولم يتوقف فهمه على تقدير محذوف وإضمار مضاف . ولم يخطر بباله أن هذا الكلام مجاز لا حقيقة .

ولما سمع المؤمنون قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم) إلى آخرها لم يقع فى قلوبهم أن هذا مجاز ولا يخطر ببالهم غير حقيقته ومفهومه . وهذا كله إنما نشأ من قبل المتوكلين المتكلمين . ألا ترى أن الذين نزل القرآن بلغتهم لم يختلفوا فى ذلك ولم يتكلفوا هذه التقادير . بل كانوا أفقه من ذلك وأصح أفهاماً وأعلى طلباً . وإنما لهج المتأخرون بذلك لما نزلت مرتبته وتفاصرت أفهامهم وعلومهم عن علوم أولئك .

وهل سمع عربي قط ولو من اجلاف العرب قوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم - وحرم عليكم صيد البر مادمت حراما) (وأحل لكم ما وراء ذلكم) ونظائره فأصابعهم ما أصاب هؤلاء من البحث عن كون ذلك حقيقة أو مجازاً أو مجحلاً لا يدرى المراد منه وهل توقف في فهم المراد على إضمار وحذف ثم فكر وقدر في تعيينه ؟ ولما قال سبحانه (وحرمت عليه المراضع من قبل) فهم السامع المراد من غير أن يخطر بباله حذف ولا إضمار ، وكذلك قوله تعالى (قلها محرمة عليهم أربعين سنة) فإذا ظهر مراد المتكلم وفهم السامع فأى حاجة إلى دعوى محذوف يحكم على المتكلم أنه أراد به ؛ وأنه لا يصح الكلام بدونه ، يوضحه .

الوجه الثالث والعشرون : ان الأعيان توصف بكونها طيبة وخبيثة ونافعة وضارة فكذلك توصف بكونها حلالا وحراما ، إذ الحل والحرمه تبع لطبيعتها وخبيثتها وكونها ضارة ونافعة كما قال تعالى (يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث) ولا بد ان يكون الحلال طيباً في نفسه ، والحرام خبيثاً في نفسه ، فوصفه بكونه حلالاً أو حراماً جار مجرى وصفه بكونه طيباً أو خبيثاً ، ودلالة تحريم العين وتحليلها على الفعل المتعلق بها من باب دلالة الالتزام .

وقد علمت ان ما يدل بالالتزام لا يقال فيه انه محذوف مقدر فالتأويل لغيره اصعد السطح قد دل بالالتزام على الصعود في السلم ، ولا يقال ان في الكلام مضمرأ محذوفاً ، وهو بدون ذكره مجازاً ولو كان كذلك لكان كل كلام له لازم لم يذكر معه لازمه مجازاً وهذا لا يقوله من يدرى ما يقول ، فإن الرجل إذا قال (تعالى) فله لازم وهو قطع المسافات ، وإذا قال (كل) فله لازم وهو تناول المأكول ، وكذلك كل خطاب في الدنيا له لازم يدل عليه بالزوم ؛ فافتنخوا باب الحذف والاضمار في ذلك كله وقولوا ان الكلام بدون ذكره مجاز ، وإلا فالفرق بين ما ادعيتم اخباره وبين ما ذكرناه ، فأى فرق بين اصعد السطح وبين اطبخ اللحم واخبز العجين وابن الحائط ؛ فهذا له لوازم . وهذا له لوازم ، والمتكلم لا يجب عليه ذكر الزوم ، بل ذكرها عى وتطويل .

الوجه الرابع والعشرون : قوله : وأما قول الله عز وجل (وكلم الله موسى تكليماً) فليس هو من باب المجاز بل هو حقيقة .

فيقال له : ما أسرع ما هذنت جميع ما بينت ونقضت كل ما أصلته ؛ فإنك قدمت في أول الباب ان الفعل يقتضى جميع أفراد المصدر ، وهذا محال ، فالأنعال عامتها مجاز ، وقدمت ان خلق الله السموات والأرض مجاز ؛ وعلم الله مجاز ، فما بال (وكلم الله موسى)

وحده حقيقة من بين سائر الانفال ، ومن العجبان يكون خلق الله السموات والارض وعلم الله عندك مجازاً وهو أظهر للام من كل ظاهر (وكلم الله موسى تكليماً) حقيقة وفيه من أظهر الخلاف والخفاء ما لا يخفى ؛ ونحن لانشك ان الجميع حقيقة ومن قال ان ذلك أو بعضه مجاز فهو ضال ، ولكن القائلون بأن كلم الله موسى مجاز ، يقولون ان خلق الله وعلم الله حقيقة وهم الجهمية والكلاية ، وأما القائلون بخلق القرآن فلهي قولان أكثرهم يقول أنه مجاز ، وبعضهم يقول أنه حقيقة ؛ وكلم الله ويكلم حقيقة في خلق حروف وأصوات يكون متكلماً متكلماً ، والمتكلم عندهم حقيقة من فعل الكلام وحقيقة الكلام عندهم هي الحروف والأصوات ، وأصاوا في ذلك لكن أخطوا في اعتقادهم ان المتكلم من فعل الكلام في غيره ولم يقم به ، فالكلام عندهم مخلوق ، والرب لم يقم به عندهم كلام ولا أمرولاً نهى ، وهؤلاء الذين اتفق السلف وأئمة الاسلام على تكفيرهم .

الوجه الخامس والعشرون : أنهم إذا قالوا المتكلم من فعل الكلام في غيره فصار بذلك متكلماً دون المحل الذي قام به الكلام ، فقد قلبوا أوضاع اللغات ؛ وغربوا عن المعقول وعن لغات الامم قاطبة ، فان الله تعالى لو اتصف بما يحدثه في غيره من الاعراض والصفات لكان أسود بالسواد الذي يختلف في المحل ؛ وكذلك إذا خلق في عمل بياض أو حمرة أو طولاً أو قصراً أو حركة كان المحل الذي قامت به هذه الصفات والاعراض هو الموصوف بها حقيقة لا الخالق لها ؛ فالصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها إلى ذلك لا إلى غيره ، واشتق له منها اسم ولم يشتق لغيره ، وأخطأ القائلون بخلق القرآن في هذه المسائل الأربع وأخلوا المحل من حكم الصفة وأعادوه إلى غير من قامت به ، واشتقوا الاسم لمن لم يقم به دون من قامت به فقلبوا الحقائق .

فصل

في هذا الكلام في المجاز على وجه كلى ؛ ونحن نذكر ما ادعوا فيه المجاز من كلام الله وكلام رسول الله ﷺ على وجه التفصيل . وذلك انما يتبين بذكر أمثلة ادعوا فيها المجاز . (المثال الاول) قوله (وجاء ربك - هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) ونظائره . قيل هو من مجاز الحذف تقديره وجاء أمر ربك ، وهذا باطل من وجوه (اجمعا) انه اضمار ما لا يدل اللفظ عليه بمطابقة ولا تضمن ولا لزوم ، وادعاء حذف ما لا دليل عليه يرفع الوثوق من الخطاب ، ويعطرق كل مبطل على ادعاء اضمار ما يصحح باطله .

(الثاني) إن صحة التركيب واستقامة اللفظ لا تتوقف على هذا المحذوف بل الكلام مستقيم تام قائم المتي بدون إضمار ؛ فإضماره مجرد خلاف الأصل فلا يجوز .
 (الثالث) إنه إذا لم يكن في اللفظ دليل على تعيين المحذوف كان تعيينه قولاً على المتكلم بلا علم ، وإخباراً عنه بإرادة ما لم يتم به دليل على إرادته ، وذلك كذب عليه .
 (الرابع) إن في السياق ما يبطل هذا التقدير ، وهو قوله (وجاء ربك والملك) فعطف مجيء الملك على مجيئه سبحانه يدل على تفاوت المجيئين ؛ وإن مجيئه سبحانه حقيقة ، كما أن مجيء الملك حقيقة ، بل مجيء الرب سبحانه أول أن يكون حقيقة من مجيء الملك ، وكذلك قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) تفرق بين إتيان الملائكة وإتيان الرب وإتيان بعض آيات ربك ، فقسم ونوع ؛ ومع هذا التقسيم يمتنع أن يكون السماء واحداً فتأمله .
 ولهذا منع عقلاء الفلاسفة حل مثل هذا اللفظ على مجازة ، وقالوا هذا باباء التقسيم والترديد والاطراد .

(الخامس) إنه لو صرح بهذا المحذوف المقدر لم يحسن وكان كلاماً ركيكاً ، فادعاء صديق ما يكون النطق به مشتركاً باطل . فإنه لو قال : هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو أمر ربك أو يأتي بعض آيات ربك كان مستهجنًا .
 (السادس) إن اطراد نسبة المجيء والإتيان إليه سبحانه دليل الحقيقة ؛ وقد صرحتم بأن من علامات الحقيقة الاطراد ، فكيف كان هذا المعطرد مجازاً .

(السابع) إنه لو كان المجيء والإتيان مستحيلاً عليه لكان كالأكل والشرب والنوم والغفلة ، وهكذا هو عندكم سواء ، فحق عهدهم إطلاق الأكل والشرب والنوم والغفلة عليه ونسبتها إليه نسبة مجازية ، وهي متعلقة بغيره ؟ وهل في ذلك شيء من الكمال البتة ؟ فإن قوله (وجاء ربك) وأتى وأتى عندكم في الاستحالة ، مثل نام وأكل وشرب ؛ والله سبحانه لا يطلق على نفسه هذه الأفعال ولا رسوله ﷺ لا بقرينة ولا مطلقة فضلاً عن تطرد نسبتها إليه ، وقد اطراد نسبة المجيء والإتيان ، والنزول والاستواء إليه مطلقاً من غير قرينة تدل على أن الذي نسب إليه ذلك غيره من مخلوقاته ، فكيف تسوغ دعوى المجاز فيه .

(الثامن) إن المجاز لو كان ثابتاً فإنما يصار إليه عند تعذر الحمل على الحقيقة إذ هي الأصل ؛ فما الذي أحال حمل ذلك على حقيقة من عقل أو نقل أو اتفاق من اتفاقهم حجة ؟
 فاما النقل والاتفاق فهو من جانب الحقيقة بلا ريب ؛ وأما العقل فإنكم تزعمون أنكم

أولى به منهم ، وهم قد أبطلوا جميع عقلياتكم لتي لأجلها ادعيتم أن نسبة النجم والإتيان والنزول والاستواء إلى الله مجاز من أكثر من ثلاثمائة وجه ؛ وقد ذكرناها فيما تقدم فسلم لهم النقل واتفاق السلف ، فكيف والعقل الصريح من جانبهم كما تقدم تقريره ، فإن من لا يفعل شيئاً ولا يتمكن من فعل يقوم به بمنزلة الجراد .

(التاسع) إن هذا الذي ادعوا حذفه وإخماره يلزمهم فيه كالزمهم فيما أنكروه ؛ فإنهم إذا قدروا وجاء أمر ربك وبأتى أمره ويجه أمره وينزل أمره ، فأمره هو كلامه وهو حقيقة ، فكيف تجيء الصفة وتأتى وتنزل دون موصوفها ، وكيف ينزل الأمر بمن ليس هو فوق سمواته على عرشه .

ولما تقطن بعضهم لذلك قال : أمره بمعنى مأموره ، فالخلق والرزق بمعنى المرزوق فركب مجازاً على مجاز برعهم ولم يصنع شيئاً ، فإن مأموره هو الذي يكون ويخلق بأمره وليس له عتدم أمر يقوم به ؛ فلا كلام يقوم به ؛ وإنما ذلك مجاز من مجاز الكتابة عن سرعة الانفعال بمشيئته تنصلياً بمن يقول : كن ، فيكون الشيء عقيب تكوينه ؛ فركبوا مجازاً على مجاز ولم يصنعوا شيئاً ، فإن هذا المأمور الذي يأتي إن كان ملكاً فهو داخل في قوله (أو تأتيهم الملائكة) وإن كان شيئاً غير الملك فهو آية من آياته فيكون داخلاً في قوله (أو يأتي بعض آيات ربك)

(العاشر) إن مادعوه من الحذف والإخمار إما أن يكون في اللفظ ما يقتضيه ويبدل عليه أو لا ، فإن كان الثاني لم يحز ادعائهم ، وإن كان الأول كان كالمفوض به ؛ وعلى التقديرين فلا يكون مجازاً ، فإن المدلول عليه يمتنع تقديره .

(المثال الثاني) مما ادعوا أنه مجاز اسمه سبحانه (الرحمن) وقالوا وصفه بالرحمة مجاز ، قالوا : لأن الرأفة والرحمة هي رقة تمرى القلب ، وهي من الكيفيات النفسية ، والله منزّه عنها ؛ وهذا باطل من وجوه (أحدها) أنهم سجدوا حقيقة الرحمة فقالوا إن نسبتها إلى الله تعالى محال ؛ وأنه ليس برحيم بعباده على الحقيقة ؛ وقد سبقهم إلى هذا النبي مشركو العرب الذين قال الله فيهم (وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن) فأنكروا حقيقة اسمه الرحمن وإن يسمى بذلك ، ولم يكونوا يشكرون ذاته وربوبيته ، ولا ما يحمله المعلقة معنى اسم الرحمن من الإحسان ، فإن أحداً لم يشكر إحسان الله إلى خلقه .

فإن قيل : فلو كان هذا كما ذكرتم لأنكروا اسم الرحيم لأن المعنى واحد .
قيل : إنما لم يشكروا الرحيم لأن ورود الرحمن في أسمائه أكثر من ورود الرحيم ،

ولهذا قال (الرحمن على العرش استوى — ثم استوى على العرش الرحمن —)
 أخاف ان يمسك عذاب من الرحمن — رب السموات والأرض وما بينهما الرحمن —
 الرحمن علم القرآن (وإنما جاء الرحيم مقيدا كقوله (وكان بالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا) وقوله
 (إنه بهم رؤوف رحيم) ومقرونا باسم الرحمن كافي الفاعلة أو باسم آخر نحو (العزير
 الرحيم) وأيضاً فالرحمن جاء على بناء فعلان الدال على الصفة الثابتة اللازمة الكاملة
 كما يشمر به هذا البناء نحو غضبان وبدمان وحيران ، فالرحمن من صفته الرحمة ، والرحيم
 من رحم بالفعل ، وأيضاً فلا يخلو إنكارهم لهذا الاسم إما ان تكون دلالة على حقيقة
 الرحمة أو لا فإن كان الأول فن أنكر ان يكون حقيقة فقد وافقهم ؛ وان لم يكن كذلك
 فن المعلوم أن موضوع الاسم وحقيقته صفة الرحمة القائمة بموصوفها ؛ فلو كانت حقيقة
 الاسم منتفية في نفس الامر لكان طعنهم أقوى ، وكان ذلك بمنزلة وصفه بالاكل والشرب
 والنوم والجور ونحوها بما لا يليق به . وبالجملة فالذي أسكر ان يكون الله رحاما على الحقيقة
 هو (جهنم بن صفوان) وشيعته ، قال الله تعالى (والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا
 الذين يلحدون في أسمائه) .

ومن أعظم الالحاد في اسمائه انكار حقائقها ومعانيها والتصريح بأنها مجازات وهو
 أنواع هذا احدها (الثاني) جحدها وإنكارها بالسكينة (الثالث) تشبيهه فيها بصفات
 المخلوقين ومعاني اسمائه ؛ وان الثابت له منها مماثل للثابت للخلق ، وهذا يذكره المتكلمون
 في كتبهم ويجعلونها مقالة لبعض الناس ، وهذه كتب المفايلات بين أظهرنا لا نعلم ذلك
 مقالة لطائفة من الطوائف البتة ، وإنما المعطلة الجهمية يسمون كل من أثبت صفات الكمال
 لله تعالى مشبها ومثلا ؛ ويجعلون التشبيه لازم قولهم ، ويجعلون لازم المذهب مذهباً ،
 ويسرعون في الرد عليهم وتكفيرهم .

والمقصود ان هؤلاء المعطلة الملحدون في أسماء الرب تعالى هم المشبهون في الحقيقة ، لا
 من أثبت أفعالها وحقائقها من غير تمثيل ولا تشبيه ، ولهذا لا يأتي الرد في القرآن على
 هذه الفرقة التي انتصب لها هؤلاء ؛ فلها فرقة مقدرة في الأذهان ولا وجود لها في الأعيان
 وإنما القرآن يعلو من الرد على من شبه المخلوق بالخالق في صفات الألوهية حتى عبده من دونه ،
 لأنه هو الواقع من بنى آدم يشبهون أوثانهم ومعبودهم بالخالق في الألوهية قال تعالى
 (هل تعلم له سميا) أى من يساميه ويمثله وقال تعالى (ولم يكن له كفواً أحد) وقال
 (ليس كمثل شيء) فنفي عن المخلوق عائلته ومكاناته ومشابته ومساماته الذي هو أصل
 شرك بنى آدم فغضب المتكلمون عن ذلك صفحاً وأخذوا في المبالغة في الرد على من

شبه الله بخلاته ؛ ولا نعلم فرقة من فرق بني آدم استقلت هذه النحلة وجعلتها مذهباً تذهب اليه حتى ولا المجسمة المحضة الذين حكى أرباب المقالات مذاهم كالحاشمية والكرامية الذين قالوا ان الله جسم لم يقولوا انه مائل للجسام ، بل صرحوا بأن معنى كونه جسماً انه قائم بنفسه موصوف بالصفات ، ومثبتوا الصفات لا ينازعونهم في المعنى وان نازعهم في بعض المواضع .

الوجه الثاني : ان الالحاد إما ان يكون بانكار لفظ الاسم أو بانكار معناه ، فإن كان انكار لفظه لالحاد فمن ادعى ان الرحمن مجاز لاحقيقة فإنه يجوز إطلاق القول بنفيها فلا يستنكف ان يقول ليس بالرحمن ولا الرحيم كما يصح ان يقال للرجل الشجاع ليس بأسد على الحقيقة ، وان قالوا تتأدب في إطلاق هذا النفي فالأدب لا يمنع صحة الإطلاق وان كان الإلحاد هو انكار معاني اسمائه وحقايقها فقد أنكرتم معانيها التي تدل عليها بأطلاقها وما صرفتموها اليه من المجاز فنقيض معناها أو لازم من لوازم معناها ، وليس هو الحقيقة ، ولهذا يصرح غلاتهم بانكار معانيها بالكلية ، ويقولون هي ألفاظ لا معاني لها .

الوجه الثالث : ان هذا الحامل لكم على دعوى المجز في اسم (الرحمن) هو بعينه موجود في اسم العليم ، والقدير ، والسميع ، والبصير ، وسائر الأسماء فإن المعقول من العلم صفة عرضية تقوم بالقلب إما ضرورية وإما نظرية والمعقول من الإرادة حركة النفس الناطقة لجلب ما ينفعها ودفع ما يضرها أو ينفع غيرها أو يضره ، والمعقول من القدرة القوة القائمة بجسم تتأني به الأفعال الاختيارية ، فكل تجمعون إطلاق هذه الأسماء والصفات على الله حقيقة أم مجازاً . فإن قلتم حقيقة تناقضتم أفصح التناقض إذ محذوم إلى صفاته سبحانه لجمعتم بعضها حقيقة وبعضها مجازاً مع وجود المحذور فيما جعلتموه حقيقة ، وان قلتم لا يستلزم ذلك محذوراً فن ابن استلزم اسم الرحمن المحذور ، وان قلتم الكل مجاز ، لم تمكنوا بعد ذلك من إثبات حقيقة الله البتة لا في أسمائه ولا في الإخبار عنه بأفعاله وصفاته ، وهذا انسلاخ من العقل والانسانية .

الوجه الرابع : أن نفاة الصفات يلزمهم نفي الأسماء من جهة أخرى ، فإن العليم والقدير ، والسميع ، والبصير ، أسماء تتضمن ثبوت الصفات في اللغة فيمن وصف بها ، فاستعملها لغير من وصف بها استعمال الاسم في غير ما وضع له ؛ فكما انتفت عنه حقايقها فإنه تفتى عنه أحوالها ، فإن الاسم المشتق تابع للشيء منه في النفي والاثبات ، فإذا انتفت حقيقة الرحمة والعلم والقدرة ؛ والسمع والبصر ، انتفت الأسماء المشتقة منها عقلاً ولغة ، فيلزم من نفي الحقيقة ان تنفي الصفة والاسم جميعاً ، فالمنزلة لا تقر بأن الأسماء

الحقيقية تستلزم الصفات ؛ ثم ينفون الصفات ويثبتون الاسماء بطريق الحقيقة كما قالوا في المتكلم والمريد ؛ وبعض الجهمية يساعد على أن الاسم يستلزم الصفة ، ثم يبنى الصفة وينفي حقيقة الاسم ويقول هذا مجاز ؛ فهو شر من المنزلة من هذا الوجه ، وهم خير منهم من وجه آخر ، وهو أنه يتناقض فيثبت بعض الصفات وحقائق الاسماء وينفي نظيرها وما يدل عليها من حقيقة الاسم ، وأهل السنة يثبتون الصفات وحقائق الاسماء ؛ فالأسماء عندهم حقائق وهي متضمنة للصفات .

الوجه الخامس : أنه كيف يكون أظهر الاسماء التي افتتح الله بها كتابه في أم القرآن وهي من أظهر شعار التوحيد ، والكلمة الجارية على السنة أهل الإسلام وهي (بسم الله الرحمن الرحيم) التي هي مفتاح الطهور والصلاة وجميع الأعمال ؛ كيف يكون مجازاً ؟ هذا من أشنع الأقوال ، فهذا الإنسان اللذان افتتح الله بهما أم القرآن ، وجعلها عنوان ما أنزله من الهدى والبيان ، وضمنها الكلمة التي لا يثبت لها شيطان ، وافتتح بها كتابه نبي الله سليمان ، وكان جبرائيل ينزل بها على النبي صلى الله عليه وسلم عند افتتاح كل سورة من القرآن .

الوجه السادس : قولهم (الرحمة رقة القلب) تريدون رحمة المخلوق أم رحمة الخالق أم كل ما سمى رحمة شأها أو غائباً ، فإن قلتم بالأول صدقتم ولم ينفعكم ذلك شيئاً ، وإن قلتم بالثاني والثالث كنتم قائلين غير الحق ، فإن الرحمة صفة الرحيم ، وهي في كل موصوف بحسبه ، فإن كان الموصوف حيواناً له قلب فرحمته من جنسه رقة قائمة بقلبه ، وإن كان ملكاً فرحمته تناسب ذاته ؛ فإذا انصف أرحم الراحمين بالرحمة حقيقة ، لم يلزم أن تكون رحمته من جنس رحمة المخلوق لمخلوق ، وهذا يطرد في سائر الصفات كالعلم والقدرة والسمع والبصر والحياة والإرادة إلزاماً وجواباً ، فكيف يكون رحمة أرحم الراحمين مجازاً دون السميع العليم ؟

الوجه السابع : إن اسم الرحمة استعمل في صفة الخالق وصفة المخلوق ، فإذا أن يكون حقيقة في الموصوفين ، أو مجازاً في الموصوفين ، أو حقيقة في الخالق ، مجازاً في المخلوق ، أو عكسه ؛ فإذا كانت حقيقة فيهما ، فإذا كانت حقيقة واحدة وهو التواطؤ أو حقيقتان وهو الاشتراك ، ومحال أن تكون مشتركة لأن معناها يفهم عند الإطلاق وبمعناها معنى واحد ، ويصح تقسيمها ، وخواص المشترك منفية عنها ، ولأنها لم يشتق لها وضع في حق المخلوق ، ثم استعملت من المخلوق للخالق ، تعالى الله عما يقول أهل

الريح والضلال . فبقى قسمان (أحدهما) أن تكون حقيقة في الخالق مجازاً في المخلوق (والثاني) أن تكون حقيقة متواطئة أو مشتركة ، وعلى التقديرين فبطل أن يكون إطلاقها على الله سبحانه مجازاً .

الوجه الثامن : إنه من أعظم المحال أن تكون رحمة أرحم الراحمين التي وسعت كل شيء مجازاً ؛ ورحمة الأبد الضعيفة الفاصرة المخلوقة المستعارة من ربه التي هي من آثار رحمته حقيقة ، وهل في قلب الحقائق أكثر من هذا ؛ فالعباد إنما حصلت لهم هذه الصفات التي هي كمال في حقهم ، من آثار صفات الرب تعالى ، فكيف تكون لهم حقيقة ، وله مجاز . يوضحه :

الوجه التاسع : وهو ما رواه أهل السنن عن النبي ﷺ أنه قال : يقول الله تعالى ، أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسماً من اسمي ، فمن وصلها وصلته ؛ ومن قطعها قطعته ، فهذا صريح في أن اسم الرحمة مشتق من اسمه الرحمن تعالى ، فدل على أن رحمته لما كانت هي الأصل في المعنى كانت هي الأصل في اللفظ ، ومثل هذا قول حسان رضي الله عنه في النبي ﷺ :

فشئ له من اسمه ليجله فذو العرش محمود وهذا محمد
فإذا كانت أسماء الخلق المحمودة مشتقة من أسماء الله الحسنى كانت أسماءه بقينا سابقة ، فيجب أن تكون حقيقة ، لأنها لو كانت مجازاً لكانت الحقيقة سابقة لها ، فإن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ؛ فيكون اللفظ قد سمي به المخلوق ثم نقل إلى الخالق ، وهذا باطل قطعاً .

الوجه العاشر : ما في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : لما قضى الله الخلق كتب كتاباً فهو موضوع عنده فوق العرش : إن رحمتي سبقت غضبي ، وفي لفظ (غلبت) وقال تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) فوصف نفسه سبحانه بالرحمة وتسمى بالرحمن قبل أن يكون بشو آدم ، فادعاه المدعى أن وصفه بالرحمن مجاز من أبطل الباطل .

الوجه الحادى عشر : إن أسماء الرب قديمة لم يستحدثها من جهة خلقه ، بل لم يزل موصوفاً بها ، مسمى بها ، والمجاز مسبوق بالحقيقة وضماً واستملاً ومرتبة ؛ وذلك كله متبع بالنسبة إلى أسماء الله تعالى .

فإن قيل بل بعضها مستعار من بعض وفيها الحقيقة وفيها المجاز ، ومجازها مستعار من حقائقها ؛ كالرحمن مستعار من اسم المحسن ، وذلك لا يحذور فيه .

قيل : هذا لا يصح لأن الحقيقة والمجاز من عوارض الوضع والاستعمال ، ومما معاً
 رأياً ما كان لم يصح دعوى المجاز فيه بوجه من الوجوه .
 الوجه الثاني عشر : إنه من المعلوم أن المعنى المستعار يكون في المستعار منه أكل منه
 في المستعار له ، وأن المعنى الذى دل عليه اللفظ بالحقيقة أكل من المعنى الذى دل عليه
 بالمجاز ، وإنما يستعار لتكميل المعنى المجازى تشبيهاً بالحقيقى ، كما يستعار الشمس والعمر
 والبحر للرجل الشجاع والجبل والجواد ، فإذا جعل الرحمن والرحيم والودود وغيرهما
 من أسمائه سبحانه حقيقة في العبد ، مجازاً في الرب لزم أن تكون هذه الصفات في العبد ،
 أكل منها في الرب تعالى .

الوجه الثالث عشر : إن وصفه تعالى بكونه رحماً رحماً حقيقة أولى من وصفه
 بالإرادة ، وذلك أن من أسمائه الحسنى الرحمن الرحيم ، وليس في أسمائه الحسنى المريد
 والمتكلمون يقولون مريد لبيان إثبات الصفة ، وإلا فليس ذلك من أسمائه الحسنى ، لأن
 الإرادة تناول ما يحسن إرادته وبه لا يحسن ؛ فلم يوصف بالاسم المطلق منها ، كما ليس
 في أسمائه الحسنى الفاعل ولا المتكلم ؛ وإن كان فعلاً مريداً متكلماً بالصدق والعدل ،
 فليس الوصف بمطلق الكلام ومطلق الإرادة ، ومطلق الفعل يقتضى مدحاً وحمداً حتى
 يكون ذلك متعلقاً بما يحسن تعلقه به ، بخلاف العلم التقدير والعدل والمحسن والرحمن
 الرحيم ، فإن هذه كالات في أنفسها لا تكون نقصاً ولا مستلزمة لنقص البتة ، فإذا قيل
 إنه مريد حقيقته إرادة حقيقته ، وليس من أسمائه الحسنى المريد ، فلأن يكون رحماً رحماً
 حقيقة وهو موصوف بالرحمة حقيقة . ومن أسمائه الرحمن الرحيم أولى وأحرى .

الوجه الرابع عشر : إن الرحمة مقررنة في حق العبد بلوازم المخلوق من الحدوث
 والنقص والضعف وغيره ، وهذه اللوازم ممتعة على الله تعالى ؛ فإما أن تكون الرحمة
 اسماً للقدر المندوح فقط ؛ أو المندوح وما يلزمه من النقص ؛ فإن كانت اسماً للقدر
 الكامل الذى لا يستلزم نقصاً ، وذلك ثابت للرب تعالى كانت حقيقة في حقه قطعاً ، وإن
 كانت اسماً للجموع فالثابت للرب تعالى هو القدر الذى لا نقص فيه ؛ وغاية ذلك أن
 يكون قد استعمل لفظها في بعض مدلوله كالعام إذا استعمل في الخصوص ، والامر إذا
 استعمل في الندب وذلك لا يخرج اللفظ عن حقيقة عند جمهور الناس ، قيل هذا حقيقة
 عندهم ، فإن اللفظ يستعمل في المجموع عند إطلاقه ؛ وفي البعض عند تقييده ، والمطلق
 موضوع ، والمقيد موضوع كما تقدم . لاسيما وأكثر الناس يقولون إن بعض الشيء
 وصفته ليس غيراً له كما أجاب مثبت الصفات لنفاتها ، وحينئذ فلا يكون اللفظ مستعملاً

في غير موضوعه ، فلا يكون مجازاً .

الوجه الخامس عشر : إن هذا النقص اللازم للصفة ليس هو من موضوعها ، ولا مسمى لفظها ؛ وإنما هو من خصوص الإضافة ، فالقدر الممدوح الذي هو موضوع الصفة والنقص اللازم غير داخل في موضوعها ، وكذلك لا دلالة في لفظها على العدم ، والوجود غاية الكمال الذي لا كمال فوقه ، وإنما ذلك من لوازم إضافتها ونسبتها إلى الرب سبحانه . فإذا موضوع لفظها مطلق المعنى الممدوح ، وخصوص الإضافة غير داخل في اللفظ المطلق . وعلى هذا فإذا استعملت في حق الرب تعالى كانت حقيقة . وإذا استعملت للعبد كانت حقيقة .

تقدر هذا فإنه فصل الخطاب فيما يطلق على الرب والعبد ، واعتبر هذا فيما يطلق على المخلوق نفسه فإنه حقيقة مع دلالة على غاية المدح في محل ، وغاية الذم في محل آخر .

(مثاله) قولك : هذا كلام رسول الله ﷺ وهديه وسنته . وهذا كلام الصديق وهذا كلام المفتري . فهذا حقيقة وهذا حقيقة . وهما في غاية التضاد والاختلاف . وهذا التعريف — بالإضافة تظهر التمرغ — باللام ينصرف إلى كل محل يحسبه (فصى فرعون الرسول) هو موسى . و (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم) هو محمد (ص) فرسول دال على القدر المشترك واللام تدل على تعريفه وتعيينه وكل من الموضعين حقيقة . هذا مع أن اللفظ يستعمل مجرداً عن التعريف — كثيراً .

وأما لفظ الرحمة والسمع والبصر واليد والوجه والكلام فلا تكاد تستعمل إلا مضافة إلى محلها ، فلزوم الإضافة فيها نحو لادومها في الأسياء والأعلام . ولا سيما المضافة إلى الرب كقوله (ورحمته وسعت كل شيء) — إن رحمة الله قريب من المحسنين — ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام — إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى — بل يدها مبسوطتان — خلقت يدي — فهذه الإضافة تمنع أن يدخل في اسم الصفة شيء من خصائص المخلوقين بوجه من الوجوه . فالمحدوف الذي أوجب لهم دعوى المجاز فيها منتف بالإنضافة قطعاً فلا وجه لدعوى المجاز فيها البتة . وهذا ظاهر جداً فإنها بإضافتها الخاصة دلت على مالا تسمه العبارة من الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه .

الوجه السادس عشر : أن يقال لمن أبدع شيئاً من الصفات بالعقل فلا بد أن يأتي بالدلالة على ذلك بقياس شمول أو قياس تخيلي . فنقول في الشمولي : كل فعل متقن محكم فإنه يدل على علم فاعله وقدرته وإرادته . وهذه المخلوقات كذلك فهي دالة على علم الرب تعالى وقدرته ومشيبته . ونقول في التمثيل : الفعل المحكم المتقن يدل على علم فاعله وقدرته

في الشاهد ، فكان دليلاً في الغائب ، والدلالة العقلية لا تختلف شاهداً وغائباً ، فلا يمكنك أن تثبت له سبحانه بالمثل صفة أو فعلاً إلا بالقياس المتضمن قضية كلية : إما لفظاً كما في قياس الشمول ، وإما معنى كما في قياس التمثيل .

فإذا كنت لا يمكنك إثبات الصانع ولا صفاته إلا بالقياس الذي لا بد فيه من إثبات قدر مشترك بين المقيس والمقيس عليه ، وبين أفراد القضية الكلية ، ولم يكن هذا عندك تشبيهاً متمماً ، فكيف تنكر معاني ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله (ص) وحقايقه بزعمك أنه يتضمن تشبيهاً ؛ وهذا من أنفع الأشياء لمن له فهم ، فإن الله أخبر في كتابه بما هو عليه من أسمائه وصفاته . ولا بد في الأسماء المشتقة المتواطئة من معنى مشترك بين أفرادها ؛ لجحد المصلحة حقائقها لما زعموا فيها من التشبيه ، وهم لا يمكنهم إثبات شيء يعتقدونه إلا بنوع من القياس المتضمن التشبيه الذي فروا منه ، لا في جانب النبي ولا في جانب الإثبات ؛ فهم ينكرون ما جاءت به الرسل بما هو من نوعه أو دونه وهذا غاية الضلال فليتأمل ذلك .

الوجه السابع عشر : إن من ادعى أن رحمة الله مجاز أو اسمه الرحمن الرحيم ، إما أن يثبت لهذا اللفظ معنى أو لا . والثاني يقر المتأرجح بطلانه ، وإذا كان لا بد من إثبات معنى لهذا اللفظ ، فإما أن يتضمن محذوراً أو لا ، فإن تضمن محذوراً لم يحز إثباته ، وإن لم يتضمن محذوراً لم يمكن إثباته وإخراج اللفظ عن حقيقته أولى من بقاء اللفظ على حقيقته ؛ وإثبات معناه الأصلي ، إذ انتفاء المحذور عن الحقيقة والمجاز واحد ، وتسلم الحقيقة وهي الأصل ، فأما إخراج اللفظ عن حقيقته لاسر لا بتخلص به في المجاز ، ولا محذور منه في الحقيقة ، ولا في المجاز ؛ فلا معنى له ، بل هو خطأ محض .

الوجه الثامن عشر : إن الله سبحانه وتعالى فرق بين رحمته ورضوانه وثوابه المنفصل فقال تعالى (يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم) فالرحمة والرضوان صفتان ، والجنة ثوابه ، وهذا يبطل قول من جعل الرحمة والرضوان ثواباً منفصلاً علقوفاً . وقول من قال : هي إرادته الإحسان ، فإن إرادته الإحسان هي من لوازم الرحمة ؛ فإنه يلزم من الرحمة أن يريد الإحسان إلى المحروم ، فإذا انتفت حقيقة الرحمة انتفى لازمها ، وهو إرادة الإحسان ، وكذلك لفظ العنة والغضب والغت هي أمور مستلزمة للعقوبة ، فإذا انتفت حقائق تلك الصفات انتفى لازمها ، فإن ثبوت لازم الحقيقة مع انتفاءها منتهى ، فالحقيقة لا توجد منفكة عن لوازمها .

الوجه التاسع عشر : إن ظهور آثار هذه الصفة في الوجود كظهور أثر صفة الربوبية

والملك ! والقدرة ، فإن ما لله على خلقه من الإحسان والإنعام شاهد برحمة تامة وسعت كل شيء ؛ كما أن الموجودات كلها شاهدة له بالربوبية التامة للكمال ، وما في العالم من آثار التدبير والتصريف الإلهي شاهد بملكه سبحانه ، فجعل صفة الرحمة واسم الرحمة مجازاً بجعل صفة الملك والربوبية مجازاً ، ولا فرق بينهما في شرع ولا عقل ولا لغة .

وإذا أردت أن تعرف بطلان هذا القول فانظر إلى ما في الوجود من آثار رحمته الخاصة والعامه ؛ فبرحمته أرسل إلينا رسوله ﷺ ، وأزل علينا كتابه ، وعلينا من الجلالة ؛ وهدانا من الضلالة ، وبصرنا من العمى ، وأرشدنا من الغي . وبرحمته عرفنا من أسمائه وصفته وأفعاله ما عرفناه به أنه ربنا ومولانا وبرحمته علينا ما لم نتمكن لنعلم ، وأرشدنا لمصالح ديننا ودنيا . وبرحمته أطلع الشمس والقمر ، وجعل الليل والنهار ؛ وبسط الأرض وجعلها مهاداً وفراشاً وقراراً وكفأناً للأحياء والاموات ، وبرحمته أنشأ السحاب وأمطر المطر ؛ وأطلع الفواكه والأفوات والمرعى ، ومن رحمته سخر لنا الخيل والإبل والأنعام وذللها منقاداً للركوب والحمل والاكل والدر ، وبرحمته وضع الرحمة بين عباده ليتراحموا بها ، وكذلك بين سائر أنواع الحيوان .

فهذا التراحم الذي بينهم بعض آثار الرحمة التي هي صفته ونعمته ، واشتق نفسه منها اسم الرحمن الرحيم . وأوصل إلى خلقه معاني خطابه برحمته ، وبصرهم ومكن لهم أسباب مصالحهم برحمته ، وأوسع المخلوقات عرشه ؛ وأوسع الصفات رحمة ، فاستوى على عرشه الذي وسع المخلوقات بصفة رحمته التي وسعت كل شيء ؛ ولما استوى على عرشه بهذا الاسم الذي اشتقه من صفته وتسمى به دون خلقه ؛ كتب بمقتضاه على نفسه يوم استوائه على عرشه حين قضى الخلق كتاباً ، فهو عنده وضعه على عرشه أن رحمته سبقت فضبه ؛ وكان هذا الكتاب العظيم الشأن كالعهد منه سبحانه للخليقة كلها بالرحمة لهم والنعو عنهم ؛ والمنفرة والتجاوز والسر والإمهال والحلم والأناة ؛ فكان قيام العالم العلوي والسفلي بمضمون هذا الكتاب الذي لولاه لكان للخلق شأن آخر ، وكان عن صفة الرحمة الجنة وسكانها وإعمالهم ؛ فبرحمته خلقهم ، وبرحمته عمرت بأهلها ، وبرحمته وصلوا إليها ، وبرحمته طاب عيشهم فيها ، وبرحمته احتجب عن خلقه بالنور ، ولو كشف ذلك الحجاب لاحرق سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه .

ومن رحمته أنه يعيذ من يخطفه برضاه ، ومن عقوبته بمنفوه ، ومن نفسه بنفسه ، ومن رحمته أن خلق للذكر من الحيوان أنثى من جنسه ، وألقى بينهما المحبة والرحمة ليقع بينهما التواصل الذي به دوام التناسل ، وانتفاع الزوجين ، ويتمتع كل واحد منهما بصاحبه

ومن رحمته أخرج الخلق بعضهم الى بعض لنتم مصالحهم ؛ ولو أغنى بعضهم عن بعض لتمطلت مصالحهم وانحل نظامهم وكان من تمام رحمته بهم أن جعل فيهم الغنى والفقر ؛ والعزير والدليل ؛ والعاجز والقادر ؛ والراعى والمرعى ؛ ثم أفقر الجميع إليه ؛ ثم عم الجميع برحمته .

ومن رحمته أنه خلق مئة رحمة كل رحمة منها طباق ما بين السماء والأرض ، فأنزل منها إلى الأرض رحمة واحدة نشرها بين الخليقة ليتراحموا بها ، فيها تعطف الوالدة على ولدها والطير والوحش والبهائم وهذه الرحمة قوام العالم ونظامه .

وتأمل قوله تعالى (الرحمن علم القرآن خلق الإنسان عليه البيان) كيف جعل الخلق والتعليم ناشأ عن صفة الرحمة متعلقاً باسم الرحمن ؛ وجعل معاني السورة مرتبطة بهذا الاسم وختمها بقوله (تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام) فالاسم الذى تبارك هو الاسم الذى افتتح به السورة ؛ إذ بجىء البركة كلها منه ، وبه وضعت البركة فى كل مبارك ؛ فكل ما ذكر عليه بورك فيه ؛ وكل ما اخلى منه نزعته منه البركة ؛ فان كان مذكى وخلى منه اسمه كان ميتة ، وان كان طاماً شارك صاحبه فيه الشيطان ، وان كان مذخلاً دخل معه فيه ؛ وان كان حدثاً لم يرفع عند كثير من العلماء ؛ وان كان صلاة لم تصح عند كثير منهم

ولما خلق سبحانه الرحم واشتق لها اسماً من اسمه ، فأراد إنزالها إلى الأرض تعلقت به سبحانه فقال له ، فقالت هذا مقام العائذ بك من القطيعة ؛ فقال : ألا ترضين أن أقطع من قطعك وأصل من وصلك ؟ وهى متعلقة بالعرش لها حنينة كحنينة المغزل ؛ وكان تعلقها بالعرش رحمة منه بها ، وإنزالها إلى الأرض رحمة منه بخلقه ، ولما علم سبحانه ما تلقاه من نزولها إلى الأرض ومفارقة لها لما اشتقت منه رحمتها بتعلقها بالعرش واتصالها به ؛ وقوله (ألا ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك) ولذلك كان من وصل رحمه لقربه من الرحمن ورعاية حرمة الرحم قد عمر دنياه ، واتسعت له معيشته ، وبورك له فى عمره ؛ ونسب له فى أثره ، فإن وصل ما بينه وبين الرحمن جل جلاله مع ذلك وما بينه وبين الخلق بالرحمة والاحسان تم له أمر دنياه وآخره ؛ وان قطع ما بينه وبين الرحم وما بينه وبين الرحمن أفسد عليه أمر دنياه وآخرته ، وعق بركة رحمته ورزقه وأثره ؛ كما قال عليه السلام : « ما من ذنب أجدر أن يجعل لصاحبه العقوبة فى الدنيا مع ما يدخر له من العقوبة يوم

القيامه من البغى وقطيعة الرحم ، فالبغى معاملة الخلق بضد الرحمة ؛ وكذلك قطيعة الرحم ، وإن القوم ليتواصلون وهم بجرمة فتكثر أموالهم ويكثر عددهم وإن القوم ليتقاطعون فتقل أموالهم ويقل عددهم ، وذلك لكثرة نصيب هؤلاء من الرحمة وقلة نصيب هؤلاء منها ، وفي الحديث : إن صلة الرحم تزيد في العمر ، وإذا أراد الله بأهل الأرض خيراً نشر عليهم أثراً من آثار اسمه الرحمن فعمرو به البلاد وأحبوا به العباد ، وإذا أراد بهم شراً أمسك عنهم ذلك الأثر فخل بهم من البلاء بحسب ما أمسك عنهم من آثار اسمه الرحمن ؛ ولهذا إذا أراد الله سبحانه أن يخرّب هذه الدار ويقيم القيامة أمسك عن أهلها أثر هذا الاسم وقبضه شيئاً فشيئاً ، حتى إذا جاء وعده قبض الرحمة التي أنزلها إلى الأرض ؛ فتضع لذلك الحوامل ما في بطونها ؛ وتذهل المراضع عن أولادها فيضيف سبحانه تلك الرحمة التي رفعها وقبضها من الأرض إلى ما عنده من الرحمة فيكمل بها ما رحمة فيرحم بها أهل طاعته وتوحيده وتصديق رسله وتابيعهم .

وأنت لو تأملت العالم بعين البصيرة لرأيت ممتلئاً بهذه الرحمة الواحدة كامتلاء البحر بمائه والجو بهوائه ؛ وما في خلاله من ضد ذلك فهو مقتضى قوله : سبقت رحمتي غضبي ، فالمسبوق لا بد للاحق وإن أبطأ ؛ وفيه حكمة لا تناقضها الرحمة فهو أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين ؛ فسبحان من أعشى بصيرة من زعم أن رحمة الله مجاز .

الوجه العشرون : أن النبي ﷺ قد أقسم قسماً صادقاً باراً : أن الله أرحم بعباده من الوالدة بولدها ، وفي هذا لإثبات كمال الرحمة ، وإنها حقيقية لا مجازية . ومـ رسول الله (ص) بامرأة أصيبت في السبي وكانت كلما مرت بطفل أرضعته ؛ فقال النبي (ص) : « أنرون هذه طارحة ولدها في النار ؟ » قالوا لا يا رسول الله وهي قادرة على أن لا تطرحه فقال (الله أرحم بعباده من هذه بولدها) فإن كانت رحمة الوالدة حقيقة فرحمة الله أولى بأن تكون حقيقة منها ؛ وإن كانت رحمة الله مجازاً فرحمة الوالدة لاحقيقة لها .

(المثال الثالث) في قوله (الرحمن على العرش استوى) في سبع آيات من القرآن حقيقة عند جميع فرق الامة إلا الجهمية ومن وافقهم ؛ فإنهم قالوا هو مجاز

ثم اختلفوا في مجازة ؛ والمشهور عنهم ما حكاه الاشعري عنهم وبدعهم وضللتهم فيه بمعنى استولى أى ملك وقهر ؛ وقالت فرقة منهم بل معنى قصد وأقبل على خلق العرش ، وقالت فرقة أخرى بل هو يحمل في مجازاته يحتمل خمسة عشر وجها كلها لا يعلم أيها المراد إلا أنا نعلم انتفاء الحقيقة عنه بالعقل ، هذا الذى قالوه باطل من اثنين وأربعين وجهاً :

(أحدها) إن لفظ الاستواء في كلام العرب الذى خاطبنا الله تعالى بلغتهم وأزل بها كلامه (نوحان) مطلق ومقيد . فالمطلق ما لم يوصل معناه بحرف مثل قوله (ولما بلغ أشده واستوى) وهذا معناه كمل وتم ؛ يقال استوى النبات واستوى الطعام . وأما المقيد فثلاثة أضراب (أحدها) مقيد بإلى كقوله (ثم استوى إلى السماء) واستوى فلان إلى السطح وإلى الغرفة ، وقد ذكر سبحانه هذا المعنى إلى في موضعين من كتابه في البقرة في قوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء) والثانى في سورة السجدة (ثم استوى إلى السماء وهى دخان) وهذا بمعنى الملو والارتفاع بإجماع السلف كما سندكره ونذكره ألفاظهم بعد إن شاء الله (والثانى) مقيد بعلى كقوله (لتستروا على ظهوره) وقوله (واستوت على الجودى) وقوله (فاستوى على سوقه) وهذا أيضاً معناه الملو والارتفاع والاعتدال بإجماع أهل اللغة (الثالث) المقرون بوار (مع) التى تعدى الفعل إلى المفعول معه نحو استوى الماء والخشب بمعنى ساواها . وهذه معانى الاستواء المعقولة في كلامهم ، ليس فيها معنى استولى البتة ؛ ولا نقله أحد من أئمة اللغة الذين يعتمد قولهم ، وإنما قاله متأخرو النحاة بمن سلك طريق المعتزلة والجهمية . يوضحه :

أوجه الثانى : إن الدين قالوا ذلك لم يقولوه نقلاً ؛ فإنه مجاهرة بالكذب وإنما قالوه استنباطاً وحلا منهم للفتنة استوى على استولى واستدلوا بقول الشاعر .

قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهادق
وهذا البيت ليس من شعر العرب كما سيأتى بيانه .

الوجه الثالث : إن أهل اللغة لما سمعوا ذلك أنكروه غاية الإنكار ، ولم يجعلوه من لغة العرب . قال ابن الأعرابي وقد سئل : هل يصح أن يكون استوى بمعنى استولى ؟ فقال : لا تعرف العرب ذلك ، وهذا هو من أكابر أئمة اللغة .

الوجه الرابع : ما قاله الخطابي في كتابه (شعار الدين) قال : القول في أن الله مستو على عرشه ، ثم ذكر الأدلة في القرآن ثم قال : فدل ما تلوته من هذه الآية أن الله تعالى في السماء مستو على العرش ، وقد جرت عادة المسلمين خاصهم وعامهم بأن يدعوا ربهم هذ البشال والرغبة إليه ويرفعوا أيديهم إلى السماء ، وذلك لاستفاضة العلم عندهم بأن المدعو في السماء سبحانه .

إلى أن قال : وزعم بعضهم أن الاستواء ما هنا بمعنى الاستيلاء ، ونزع فيه إلى بيت مجهول لم يقله شاعر معروف يصح الاحتجاج بقوله ؛ ولو كان الاستواء ما هنا بمعنى الاستيلاء لكان الكلام عديم الفائدة ؛ لأن الله تعالى قد أحاط علمه وقدرته بكل شيء وكل قطر وبقعة من السموات والأرضين وتحته العرش ، فما معنى تخصيصه العرش بالذكر ، ثم إن الاستيلاء إنما يتحقق معناه عند المنع من الشيء ، فإذا وقع الظفر به قيل استولى عليه ؛ فأى منع كان هناك حتى يوصف بالاستيلاء بعده ؟ هذا لفظه وهو من أئمة اللغة .

الوجه الخامس : إن هذا تفسير لكلام الله بالرأى المجرد الذى لم يذهب إليه صاحب ولا تابع ، ولا قاله إمام من أئمة المسلمين ، ولا أحد من أهل التفسير الذين يحكون أقوال السلف وقد قال النبي ﷺ : من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار ، الوجه السادس : إن إحداهن القول في تفسير كتاب الله الذى كان السلف والأئمة على خلافه يستلزم أحد أمرين : إما أن يكون خطأ في نفسه أو تكون أقوال السلف المخالفة له خطأ . ولا يشك عاقل أنه أولى بالغلط والخطأ من قول السلف .

الوجه السابع : إن هذا اللفظ قد أطرده في القرآن والسنة حيث ورد بلفظ الاستواء دون الاستيلاء ، ولو كان معناه استولى لكان استعماله في أكثر موارد كذا ؛ فإذا جاء موضع أو موضعان بلفظ استوى حمل على معنى استولى لأنه المألوف المعهود ، وأما أن يأتي إلى لفظ قد أطرده استعماله في جميع موارد على معنى واحد فيدعى صرفه في الجميع إلى معنى لم يعد استعماله فيه ففي غاية الفساد ؛ ولم يقصده ويفعله من قصد البيان ، هذا لو لم يكن في السياق ما يأتى حملة على غير معناه الذى أطرده استعماله فيه ، فكيف وفي السياق ما يأتى ذلك .

الوجه الثامن : إنه أتى بلفظة (ثم) التي حقيقتها الترتيب والمهلة ، ولو كان معناه معنى القدرة على العرش والاستيلاء عليه لم يتأخر ذلك إلى ما بعد خلق السموات والأرض ، فإن العرش كان موجوداً قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف عام ، كما ثبت

في الصحيحين عنه (ص) أنه قال : إن الله تعالى قدر مقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء . وقال تعالى (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) فكيف يجوز أن يكون غير قادر ولا مسئول على العرش إلى أن خلق السموات والأرض .

فإن قيل : تحمل (ثم) على معنى الواو ونجدها عن معنى الترتيب (قيل) هذا خلاف الأصل والحقيقة ، فأخرجتم ثم من حقيقتها والاستواء عن حقيقته ؛ ولفظ الرحمن عن حقيقته ؛ وركبتم مجازات بعضها فوق بعض .

فإن قيل : فقد أتى (ثم) لترتيب الخبر لا لترتيب الخبر ؛ فيجوز أن يكون ما بعدها سابقاً على ما قبلها في الوجود وإن تأخر عنه في الإخبار (قيل) هذا لا يثبت أولاً . ولا يصح به نقل ، ولم يأت في كلام نصيح ؛ ولو قدر وروده فهو نادر لا يكون قياساً مطرداً ترك الحقيقة لأجله .

فإن قيل : فقد ورد في القرآن وهو أفصح الكلام ، قال الله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) والأمر بالسجود لآدم كان قبل خلقنا وتصويرنا وقال تعالى (فإذا نرينك بعض الذي نعدهم أو نتوفينك فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون) وشهادته تعالى على أفعالهم سابقة على رجوعهم .

قيل : لا يدل ذلك على تقدم ما بعد (ثم) على ما قبلها . أما قوله (ولقد خلقناكم ثم صورناكم) فهو خلق أصل البشر وأبيهم ، وجعله سبحانه خلقاً لهم وتصويراً إذ هو أصلهم وهم فرعه ، وبهذا فسرهما السلف ؛ قالوا خلقنا أباكم وخلق أبي البشر خلق لهم . وأما قوله (فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون) فليس ترتيباً لإطلاعه على أفعالهم ، وإنما هو ترتيب لمجازاتهم عليها . وذكر الشهادة التي هي عليه وإطلاعه ؛ تقريراً للجزاء على طريقة القرآن في وضع القدرة والعلم موضع الجزاء لأنه يكون بهما كما قال تعالى (وإلينا مرجعهم فننبئهم بما عملوا) إن الله عليم بذات الصدور (وأولاً أصابكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا . قل هو من عند أنفسكم) إن الله على كل شيء قدير (وقوله (فإذا جاء أجلهم فإن الله كان بعباده بصيراً) وهو كثير في القرآن . وهو كما يقول السيد لعبد : اعمل ما شئت فإني أعلم ما تفعله وأنا قادر عليك . وهذا أبلغ من ذكر العقاب وأعم فائدة .

فإن قيل : كيف تصنعون بقول الشاعر ؟

قل لمن ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جده

قلنا أى شاعر هذا حتى يحتج بقوله ، وابن محجة الإسناد إليه لو كان من يحتج بشعره ؟ وأتم لا تقبلون الأحاديث الصحيحة عن رسول الله (ص) فكيف تقبلون شعراً لا تعدون قائله ولا تستندون إليه البتة .

الوجه التاسع : إن قاضكم المتأخر لما تقطن لهذا ادعى الإجماع أن العرش مخلوق بعد خالق السموات والأرض ، فيكون المعنى أنه خلق السموات والأرض ثم استوى على العرش ؛ وهذا لم يقله أحد من أهل العلم أصلاً ؛ وهو مناقض لما دل عليه القرآن والسنة وإجماع المسلمين أظهر مناقضة ؛ فإنه تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام وعرشه حينئذ على الماء ، وهذه واو الحال أى خلقها في هذه الحال ؛ فدل على سبق العرش والماء للسموات والأرض .

وفى الصحيح عنه (ص) ، قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء ، وأصح القولين أن العرش مخلوق قبل القلم لما فى السنن من حديث عبد الله بن عمرو قال : قال رسول الله (ص) ، أول ما خلق الله القلم قال : اكتب ، قال ما أكتب ؟ قال اكتب القدر ، جرى بما هو كائن إلى يوم القيامة ، وقد أخبر أنه قدر المقادير وعرشه على الماء ، وأخبر فى هذا الحديث أنه قدرها فى أول أوقات خلق القلم ، فلم أن العرش سابق على القلم ، والقلم سابق على خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، فادعى هذا الجهل أن العرش مخلوق بعد خلق السموات والأرض ، ولم يكفه هذا الكذب حتى ادعى الإجماع عليه ليتأتى له إخراج الاستواء عن حقيقته .

الوجه العاشر : إن الاستيلاء والاستواء لفظان متغايران ، ومعنيان مختلفان ، فعمل أحدهما على الآخر إن ادعى أنه بطريق الوضع فكذب ظاهر ، فإن العرب لم تضع لفظ الاستواء للاستيلاء البتة ، وإن كان بطريق الاستعمال فى لغتهم فكذب أيضاً ؛ فهذا نظمهم ونظم شاهد بخلاف ما قالوه ، فتنبع لفظ استوى ومواردها فى القرآن والسنة وكلام العرب هل يجدها فى موضع واحد بمعنى الاستيلاء ؟ اللهم إلا أن يكون ذلك البيت المصنوع المختلف ؛ وإن كان بطريق المجاز القياسى فهو إنشاء من المتكلم بهذا الاستعمال فلا يجوز أن يحمل عليه كلام غيره من الناس فضلاً عن كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم . يوضحه :

الوجه الحادى عشر : إن القائل بأن معنى استوى بمعنى استولى شاهد على الله أنه أراد بكلامه هذا المعنى . وهذه شهادة لا علم لقائلها بمضمونها ، بل هى قول على الله

بلا علم ، فلو كان اللفظ محتملاً لها في اللغة وهيئات ، لم يجوز أن يشهد على الله أنه أراد هذا المعنى بخلاف من أخبر عن الله تعالى أنه أراد الحقيقة والظاهر ، فإنه شاهد بما أجرى الله سبحانه حادثه من خطاب خلقه بمقتضى لغاتهم وظواهرها كما قال (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) فإذا كان الاستواء في لغة العرب معلوماً كان هو المراد لكون الخطاب بلسانهم ، وهو المقتضى لقيام الحجة عليهم ، فإذا خاطبهم بغير ما يعرفونه كان بمنزلة خطاب العربي بالعجمية .

الوجه الثاني عشر : إن الإجماع منعقد على أن الله سبحانه استوى على عرشه حقيقة لا مجازاً . قال الإمام أبو عمر الطننكي أحد أئمة المالكية : وهو شيخ أبي عمر بن عبد البر في كتابه الكبير الذي سماه (الوصول إلى معرفة الأصول) فذكر فيه من أقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ، وأقوال مالك وأئمة أصحابه ما إذا وقف عليه الواقف ، علم حقيقة مذهب السلف ، وقال في هذا الكتاب : أجمع أهل السنة على أن الله تعالى على عرشه على الحقيقة لا على المجاز .

الوجه الثالث عشر : قال الإمام أبو عمر بن عبد البر في كتاب (التمهيد) في شرح حديث النزول : رفيه دليل على أن الله تعالى في السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة ، وقرر ذلك إلى أن قال : وأهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة في القرآن والسنة والإيمان بها . وحلها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك ولا يحدون فيه صفة مخصوصة ، وأما أهل البدع الجهمية والمعتزلة والخوارج ، فكلهم ينكروها ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة وينعمون أن من أقر بها مشبه ؛ وهم عند من أقر بها نافون للمبود .

وقال أبو عبد الله القرطبي في تفسيره المشهور في قوله (الرحمن على العرش استوى) هذه المسألة للفقهاء فيها كلام ؛ ثم ذكر قول المتكلمين ثم قال : وقد كان السلف الأول لا يقولون بنى الجهة ولا ينطقون بذلك ، بل نطقواهم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق به في كتابه ؛ وأخبرت به رسله ؛ ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة ، وإنما جهلوا كيفية الاستواء كما قال مالك الاستواء معلوم والكيف مجهول .

الوجه الرابع عشر : إن الجهمية لما قالوا إن الاستواء مجاز صرح أهل السنة بأنه مستو بذاته على عرشه ، وأكثر من صرح بذلك أئمة المالكية ، فصرح به الإمام أبو محمد بن أبي زيد في ثلاثة مواضع من كتبه أشهرها الرسالة ؛ وفي كتاب جامع النوادر ، وفي كتاب الأداب ، فن أراد الوقوف على ذلك فهذه كتبه .

وشرح بذلك القاضي عبد الوهاب وقال انه استوى بالذات على العرش ، وصرح به القاضي أبو بكر الباقلاني وكان مالكيًا حكاة عنه القاضي عبد الوهاب نصاً ، وصرح به أبو عبد الله القرطبي في كتاب شرح أسماء الله الحسنى ؛ فقال ذكر أبو بكر الحضرمي من قول الطبري يعني محمد بن جرير وأبي محمد بن أبي زيد وجماعة من شيوخ الفقه والحديث وهو ظاهر كتاب القاضي عبد الوهاب عن القاضي أبي بكر وأبي الحسن الأشعري ؛ وحكاة القاضي عبد الوهاب عن القاضي أبي بكر نصاً وهو انه سبحانه مستو على عرشه بذاته ، وأطلقوا في بعض الأماكن فوق خلقه ، قال : وهذا قول القاضي أبي بكر في تمهيد الأوائل له وهو قول أبي عمر ابن عبد البر والطلبشكي وغيرهما من الأندلسيين ، وقول الخطابي في شعار الدين .

وقال أبو بكر محمد بن موهب المالكي في شرح رسالة ابن أبي زيد قوله : انه فوق عرشه المجيد بذاته ، معنى فوق وعلى ، عند جميع العرب واحد ، وفي كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ تصديق ذلك ، ثم ذكر النصوص من الكتاب والسنة ، واحتج بحديث الجارية وقول النبي (ص) لها ودين الله ، وقولها في السماء وحكمه بإيمانها ، وذكر حديث الاسراء ثم قال : وهذا قول مالك فيما فهمه عن جماعة ممن أدرك من التابعين فيما فهموا من الصحابة فيما فهموا عن نبيهم (ص). أن الله في السماء بمعنى فوقها وعليها ، قال الشيخ أبو محمد انه بذاته فوق عرشه المجيد .

فتبين ان علوه على عرشه وفوقه إنما هو بذاته إلا انه باين من جميع خلقه بلا يف وهو في كل مكان من الأمكنة المخلوقة بعلمه لا بذاته إذ لا تحويه الأماكن لأنه أعظم منها إلى ان قال :- وقوله على العرش استوى إنما معناه عند أهل السنة على غير معنى الاستيلاء والقبر والغلبة والملك ، الذي ظننت المعتزلة ومن قال بقولهم انه معنى الاستواء ؛ وبعضهم يقول انه على الجارلا على الحقيقة ؛ قال : وبين سره تأويلهم في استوائه على عرشه هل غير ما تأولوه من الاستيلاء وغيره ما قد علمه أهل المعقول انه لم يزل مستولياً على جميع مخلوقاته بعد إختراعه لها وكان العرش وغيره في ذلك سواء ، فلا معنى لتأويلهم بالفراد العرش بالاستواء الذي هو في تأويلهم الفاسد استيلاء ، وملك وقبر ، وغلبة ، قال : وذلك أيضاً بين انه على الحقيقة بقوله (ومن أصدق من الله قيلاً) فلما رأى المصنفون أفراد ذكره بالاستواء على العرش بعد خلق السموات وأرضه وتخصيصه بصفة الاستواء علموا ان الاستواء غير الاستيلاء فأفروا بوصفه بالاستواء على عرشه وانه على الحقيقة لا على المجاز ، لأنه الصادق في قبلة ووقفوا عن تكييف ذلك وتمثيله إذ ليس كئله شيء - هذا

لفظه في شرحه (الوجه الخامس عشر) : ان الاشعري حكى إجماع أهل السنة على بطلان تفسير الاستواء بالاستيلاء ، ونحن نذكر لفظه بعينه الذي حكاه عنه أبو القاسم بن عساكر في كتاب (تبيين كذب المفتري) وحكاه قبله أبو بكر بن فورك وهو موجود في كتبه .
قال في كتاب الإبانة وهي آخر كتبه قال :

(باب ذكر الاستواء) ان قال قائل ماتقولون في الاستواء ؟ قيل نقول له ان الله تعالى مستو على عرشه كما قال تعالى (الرحمن على العرش استوى) وساق الأدلة على ذلك ثم قال : وقال قائلون من المعزلة والجهمية والحرورية ان معنى قوله (الرحمن على العرش استوى) انه استولى وملك وقهر ووجدوا ان يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق ، وذهبوا في الاستواء إلى القدره ولو كان هذا كما قالوا كان لافرق بين العرش والارض السابعة السفلى ، لان الله تعالى قادر على كل شيء والارض والسماوات وكل شيء في العالم فلو كان الله مستوياً على العرش بمعنى الاستيلاء والقدره لكان مستوياً على الارض والحشوش والائنان والافذار لانه قادر على الاشياء كلها ؛ ولم نجد أحداً من المسلمين يقول ان الله مستو على الحشوش والاخلية فلا يجوز ان يكون معنى الاستواء على العرش على معنى هو عام في الاشياء كلها ؛ ووجب ان يكون معنى الاستواء يختص بالعرش دون سائر الاشياء ، وهكذا قال في كتابه الموجز وغيره من كتبه .
الوجه السادس عشر : ان هذا البيت محرف وانما هو هكذا :

• بشر قد استولى على العراق •

هكذا لو كان معروفاً من قائل معروف ، فكيف وهو غير معروف في شيء من دواوين العرب وأشعارهم التي يرجع اليها .

الوجه السابع عشر انه لو صح هذا البيت وصح انه غير محرف لم يكن فيه حجة بل هو حجة عليهم ؛ وهو على حقيقة الاستواء ؛ فإن بشراً هذا كان أبا عبد الملك ابن مروان وكان أميراً على العراق فاستوى على سريرها كما هو عادة الملوك ونوابها ان يجلسوا فوق سرير الملك مستوين عليه ؛ وهذا هو المطابق لمعنى هذه اللفظة في اللغة كقوله تعالى (لنستورا على ظهوره) وقوله (واستوت على الجودى) وقوله (فاستوى على سوقه) وفي الصحيح « ان النبي (ص) كان إذا استوى على بعمه خارجاً إلى سفر كبر مليباً ، وقال على أنى رسول الله (ص) بدابة ليركبها فلما وضع رجله في الغرز قال بسم الله فلما استوى على ظهرها قال الحمد لله » فهل نجد في هذه المواضع موضعاً واحداً انه بمعنى الاستيلاء والقهر .

الوجه الثامن عشر : ان استواء الشيء على غيره يتضمن استقراره وثباته وتمكنه

عليه كما قال تعالى في السفينة (واستوى على الجودي) أى رست عليه واستقرت على ظهره وقال تعالى (لتستويروا على ظهوره) وقال في الزرع (قاستوى على سوقه) فإنه قبل ذلك يكون فيه ميل واعوجاج لاجل ضعف سوقه ، وإذا استغلظ الساق واشتدت السفينة استقرت . ومنه :

قد استوى بشر على العراق ، فإنه يتضمن استقراره وثباته عليها ودخوله دخول مستقر ثابت غير مزلول ، وهذا يستلزم الاستيلاء أو يتضمنه ؛ فالاستيلاء لازم معنى الاستواء لا في كل موضع ، بل في الموضع الذى يقتضيه ، ولا يصلح الاستيلاء في كل موضع يصلح فيه الاستواء ؛ بل هذا له موضع ، وهذا له موضع . ولهذا لا يصلح أن يقال استولت السبلة على ساقها ، ولا استولت السفينة على الجبل ، ولا استولى الرجل على السطح إذا ارتفع فوقه .

الوجه التاسع عشر : إنه لو كان المراد بالبيت استيلاء القهر والملك لكان المستوى على العراق عبد الملك بن مروان لا أخوه بشر ، فإن بشرأ لم يكن يتنارع أخاه الملك ولم يكن ملكاً مثله ، وإنما كان نائباً له عليها ووالياً من جهته ، فالمستولى عليها هو عبد الملك لا بشر ؛ بخلاف الاستواء الحقيقى وهو الاستقرار فيها والجلوس على سريرها ؛ فإن نواب الملوك تفعل هذا بإذن الملوك .

الوجه العشرون : إنه لا يقال لمن استولى على بلدة ولم يدخلها ولم يستقر فيها بل بينه وبينها بعد كثير : إنه قد استوى عليها ، فلا يقال استوى أبو بكر على الشام ولا استوى عمر على مصر والعراق ، ولا قال أحد قط استوى رسول الله (ص) على اليمن ، مع أنه استولى عليها واستولى خلفاؤه على هذه البلاد ، ولم يزل الشعراء يمدحون الملوك والخلفاء بالفتوحات ، ويتوسعون في نظمهم واستعاراتهم ، فلم يسمع من قديم منهم ، جاهل ولا لاسلأى ولا يحدث أنه مدح أحداً قط أنه استوى على البلد الفلانى الذى فتحه واستولى عليه ، فلهذا دواوينهم وأشعارهم موجودة .

الوجه الحادى والعشرون : إنه إذا دار الأمر بين تحريف لغة العرب وحمل لفظها على معنى لم يعمد استعماله فيه البتة ، وبين حمل المضاف المألوف حذفه كثيراً لإيجازاً واختصاراً ، فاحل على حذف المضاف أول ، وهذا البيت كذلك ، فإننا إن حملنا لفظ استوى فيه على استولى حملناه على معنى لم يعمد استعماله فيه البتة ، وإن حملناها على حذف المضاف وتقديره قد استوى على سرير العراق حملناه على مذهب مألوف ، فيقولون قد فلان على سرير الملك ، فيذكرون المضاف إيضاحاً وبياناً ، ويحذفونه فارة إيجازاً

واختصاراً ، إذ قد علم المخاطب أن القعود والاستواء والجلوس الذى يضاف ويقصد به الملك يستلزم سرير الملك ؛ لحذف المضاعف أقرب إلى لغة القوم من تحريف كلامهم ، وحل لفظ على معنى لفظ آخر لم يعمد استعماله فيه .

الوجه الثانى والعشرون : إنه كيف يجوز أن ينزل الله آيات متعددة فى كتابه الذى أنزله بلسان العرب ، ويكون معنى ذلك الخطاب مشهوراً على لغتهم معروفاً فى عادة نظامهم ؛ فلا يريد ذلك المعنى وبأنى بلفظ يدل على خلافه ويعطرد استعماله فى موارد كلها بذلك اللفظ الذى لم يرد معناه ، ولا يذكر فى موضع واحد باللفظ الذى يريد معناه ؛ فن تصور هذا جزم ببطلانه وإحالة نسبه إلى من قصده البيان والهدى .

الوجه الثالث والعشرون : إنه لو أريد ذلك المعنى المجازى لذكر فى اللفظ قرينة تدل عليه ؛ فإن المجاز إن لم يقترن به قرينة وإلا كانت دعواه باطلة لأنه خلاف الأصل ولا قرينة معه ، ومعلوم أنه ليس فى موارد الاستواء فى القرآن والسنة موضع واحد قد اقترنت به قرينة تدل على المجاز ، فكيف إذا كان السياق يقتضى بطلان ما ذكر من المجاز ، وأن المراد هو الحقيقة .

الوجه الرابع والعشرون : إن تجريد الاستواء من اللام واقترانه بحرف على وعطف فعله ثم على خلق السموات والأرض ، وكونه بعد أيام التحليق ؛ وكونه سابقاً فى الخلق على السموات والأرض ، وذكر تدبير أمر الخليقة معه الدال على كمال الملك ، فإن العرش سرير المملكة ، فأخبر أن له سريراً كما قال أمية :

جدوا الله فهو للمجد أهل ربنا فى السماء أمى كبيراً

بالبنا الأعلى الذى سبق الخلق وسوى فوق السماء سريراً

ورصدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم واستنشداه الأسود بن سريع ؛ فقد استوى على سرير ملكه يدبر أمر الممالك . وهذا حقيقة الملك ، فن أنكر عرشه وأنكر استواءه عليه ؛ أو أنكر تدبيره ؛ فقد قدح فى ملكه ، فهذه القرائن تفيد القطع بأن الاستواء على حقيقة كما قال أئمة الهدى :

الوجه الخامس والعشرون : إنه لو كان الاستواء بمعنى الملك والقهر لجاز أن يقال استوى على ابن آدم وعلى الجبل وعلى الشمس والقمر وعلى البحر والشجر والدواب ، وهذا لا يطلقه مسلم .

فإن قيل : هذا جائز وإنما خصص العرش بالذكر لأنه أجل المخلوقات وأرفعها وأوسعها فتخصيصه بالذكر تنبيه على مادونه (قيل) لو كان هذا صحيحاً لم يكن ذكر الخاص منافياً لذكر العام ، ألا ترى أن ربوبيته لما كانت عامة للأشياء لم يكن تخصيص العرش بذكره منها كقوله (رب العرش العظيم) مانعاً من تعميم إضافتها كقوله (رب كل شيء) فلو كان الاستواء بمعنى الملك والقهر لكان لم يمنع إضافته إلى العرش إضافته إلى كل ما سواه وهذا في غاية الظهور .

الوجه السادس والعشرون : إنه إذ فسر الاستواء بالغلبة والقهر عاد معنى هذه الآيات كلها إلى أن الله تعالى أعلم عباده بأنه خلق السموات والأرض ثم غلب العرش بعد ذلك وقهره وحكم عليه ، أفلا يستحي من الله من في قلبه أدنى وقار الله ولسلامه أن يفسب ذلك إليه ، وأنه أراد به بقوله (الرحمن على العرش استوى) أي اعلوا يا عبادي أنني بعد فراغي من خلق السموات والأرض غلبت عرشى وقهرته واستوليت عليه .

الوجه السابع والعشرون : أن أعلم الخلق به قد أطلق عليه أنه فوق عرشه كما في حديث ابن عباس وأه فوق العرش وفي حديث عبد الله بن رواحة الذي صححه ابن عبد البر وغيره .

وان العرش فوق الماء طافى . . . وفوق العرش رب العالمين .

وهذه الفوقية هو تفسير الاستواء المذكور في القرآن والسنة ، والجهمية يجهلون كونه فوق العرش بمعنى أنه خير من العرش وأفضل منه كما يقال الأمير فوق الوزير والدينار فوق الدرهم ، والمعنى عندهم أنه أعلم الأمة بأن الله خير وأفضل من العرش .

فيا للعقول : إن في لغة العرب حقيقة أو مجازاً أو كناية واستعارة بعيدة أن يقال استوى على كذا إذا كان أعظم منه قدراً وأفضل ؛ هذا من لغة الطحاظم لا من لغة القزوم الذين بحث فيهم رسول الله ﷺ وكتاب الله لا يحتمل هذا التأويل الباطل الذي تغر عنه العقول ، بوضعه :

الوجه الثامن والعشرون : أن تفضيل الرب تعالى على شيء من خلقه لا يذكر في شيء من القرآن إلا رداً على من اتخذ ذلك الشيء نداً لله تعالى فيبين سبحانه أنه خير من ذلك .

الند كقوله تعالى (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى) آله خير أم ما يشركون .

وقوله تعالى حاكياً عن السحرة (لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذي فطرنا ، فاقض ما أنت قاض إنما تقضى هذه الحياة الدنيا ؛ إنا أنشأ ربنا لنغير لنا خطايانا وما أكرمنا عليه من السحر والله خير وأبقى) وقوله تعالى (أفمن يخلق كفن لا يخلق أنلاً نذكرهم) فأمّا أن يفضل نفسه على شيء معين من خلقه ابتداء فهذا لم يقع في كلام الله ولا هو بما .

يقصد بالإخبار ، لأن قول القائل ابتداء : الله خير من ابن آدم وخير من السماء وخير من العرش ، من جنس قول : السماء فوق الأرض والثلج بارد والنار حارة ، وليس في ذلك تمجيد ولا تعظيم ولا مدح . ولهذا لم يحمى هذا اللفظ في القرآن ، ولا في كلام الرسول (ص) ولا هو بما جرت عادة الناس بمدح الرب تعالى به مع تفنن مدحهم ومحامدهم ، بل هو أرك كلام وأسبجه وأجمله ، فكيف يليق بهذا الكلام الذي يأخذ بمجامع القلوب عظمة وجلالة ؛ ومعانيه أشرف المعاني وأعظمها فائدة أن يكون معناه أن الله أفضل من العرش والسماء ، ومن المثل السائر نظماً :

ألم تر أن السيف ينقص قدره إذا قيل إن السيف أمضى من المعصا
وهذا بخلاف ما إذا كان المقام يقتضى ذلك احتجاجاً على مبطل وإبطالاً لقول
مشرِك ؛ كما إذا رأيت رجلاً يعبد حجراً قلت له : الله خير أم الحجر فيحسن هذا
الكلام في هذا المقام ما لا يحسن في قول الخطيب ابتداء : الحمد لله الذى هو خير من
الحجارة ، ولهذا قال يوسف الصديق عليه السلام في احتجاجه على الكفار (يا صاحبي
السجين ، أرباب متفرقون خير ، أم الله الواحد القهار) وقال تعالى (آله خير أم
ما يشركون) بوضحه :

الوجه التاسع والعشرون : أن الرجل إذا تكلم بمثل هذا الكلام في حق المخلوق
لكأن مستهجنأ جداً ، فلو قال الشمس أضواء من السراج ، والسماء أكبر من الرغيف
وأعلى من سقف الدار ونحو ذلك لكان مستهجنأ مستقبحاً مع قرب النسبة بين المخلوق
والمخلوق ، فكيف إذا قيل ذلك بين الخالق تعالى والمخلوق ، مع التفاوت الذى بين
الله وخلقه .

الوجه الثلاثون : إن الاستيلاء الذى فسروا به الاستواء ، إما أن يراد به الخلق أو
القهر أو الغلبة أو الملك أو القدرة عليه ؛ ولا يصح أن يكون شئ منها مراداً ؛ أما الخلق
فلأنه يتضمن أن يكون خلقه بعد خلق السموات والأرض ؛ وهذا بخلاف إجماع الأمة
وخلاف ما دل عليه القرآن والسنة ، وإن ادعى بعض الجهمية المتأخرين أنه خلق بعد
خلق السموات والأرض وادعى الإجماع على ذلك ، وليس العجب من جهله ، بل من
إقدامه على حكاية الإجماع على ما لم يقله مسلم ؛ ولا يصح أن يراد به بقية المعاني الوجوه
التي ذكرناها وغيرها ، فلا يجوز تفسير الآية به ، ولهذا لم يقله عالم من علماء السلف
بل صرحوا بخلافه كما قال أبو العالية علأ وارتفع . وقال مجاهد : استقر . وقال مالك :
الاستواء معلوم .

وقال يزيد بن هرون : من زعم أن الرحمن فوق العرش استوى على خلاف ما يقر في قلوب العامة فهو جهى . وقد تقدم حكاية قول من قال : استوى بذاته واستوى حقيقة ، فأوجدونا عن يفتدى بقوله في تفسير أو عن رجل واحد من الصحابة أو التابعين أو تابعيهم أو عن إمام له في الأمة لسان صدق أنه فسر اللفظ باستوى ؛ ولن نجدوا إلى ذلك سبيلا .

الوجه الحادى والثلاثون : إما أن يحيل العقل حمل الاستواء على حقيقته أو لا يحيله فإن أحاله العقل ولم يتكلم أحد من الصحابة والتابعين وأئمة الاسلام في تفسيره بخلاف ما يحيله العقل ، بل تفاسيرهم كلها بما يحيلها العقل لزم القدرح في علم الأمة ونسبتها إلى أعظم الجهل لسكونهم عن بيان الحق وتكلمهم بالباطل ، وهذا شر من قول الرافضة ، وإن لم يحله العقل وجب حمله على حقيقته لأنها الأصل والعقل لا يمنع منها .

الوجه الثانى والثلاثون : أن أئمة السنة متفقون على أن تفسير الاستواء بالاستيلاء إنما هو متلقى عن الجهمية والمعتزلة والجوارح ؛ وعن حكي ذلك أبو الحسن الأشعري في كتبه . وحكاة ابن عبد البر والطنينكي عنهم خاصة . وهؤلاء ليسوا بمن يحكى أقوالهم في التفسير ولا يعتمد عليها . كما قال الأشعري في تفسير الجبائي : كأن القرآن قد نزل بلغة أهل 'جباء . وقد علم أن هؤلاء يحرفون الكلم ويفسرون القرآن بأرائهم ؛ فلا يجوز العدول عن تفسير الصحابة والتابعين إلى تفسيرهم .

الوجه الثالث والثلاثون : إن الاستيلاء يكون مع مزايلة المستولى للمستولى عليه ومفارقته ؛ كما يقال استولى عثمان بن عفان على خراسان . واستولى عبد الملك بن مروان على بلاد المغرب . واستولى الجواد على الأمد ، قال الشاعر :

ألا لملك أو من أنت سابقه سبق الجواد إذا استولى على الأمد

لجعله مستولياً عليه بعد مفارقتها له وقطع مسافته ، والاستواء لا يكون إلا مع مجاورة الشيء الذى يستوى عليه كما استوت على الجودى (ولتستورا على ظهوره . فإذا استويى أنت ومن معك على الفلك) وهكذا في جميع موارد في اللغة التي خوطبنا بها ، ولا يصح أن يقال استوى على الدابة والسطح إذا نزل عنها وفارقها ؛ كما يقال استولى عليها ، هذا عكس اللغة وقلب الحقائق . وهذا قطعى بمحمد الله .

الوجه الرابع والثلاثون : إن نقل معنى الاستواء وحقيقته كنقل لفظه ، بل أبلغ ؛ فإن الأمة كلها تعلم بالضرورة أن الرسول أخبر عن ربه بأنه استوى على عرشه ؛ من يحفظ القرآن منهم ومن لا يحفظه ، وهذا المعنى عندهم كما قال مالك وأئمة السنة : الاستواء

معلوم غير مجهول كما أن معنى السمع والبصر والقدرة والحياة والإرادة وسائر ما أخبر به عن نفسه معلوم ، وإن كانت كيفيته غير معلومة للبشر ، فإنهم لم يخاطبوا بالكيفية ، ولم يرد منهم العلم بها ، فأخراج الاستواء عن حقيقته المعلومة كإنكار ورود لفظه بل أبلغ ، وهذا عما يعلم أنه متناقض لما أخبر الله به ورسوله . يوضحه :

الوجه الخامس والثلاثون : إن اللفظ إنما يراد لمعناه ومعنونه فهو المقصود بالذات واللفظ مقصود قصد الرغبات ، والتعريف بالمراد ، فإذا اتفق المعنى وكانت إرادته محالاً لم يبق في ذكر اللفظ فائدة ؛ بل كان تركه أنفع من الإتيان به ، فإن الإتيان به إنما حصل منه إيهام المحال والتشبيه ، وأوقع الامة في اعتقاد الباطل ؛ ولا ريب أن هذا إذا نسب إلى آحاد الناس كان ذمه أقرب من مدحه ؛ فكيف يابى نسبته إلى من كلامه هدى وشفاه وبيان ورحمة ، هذا من أجل المحال .

الوجه السادس والثلاثون : إن ظاهر الاستواء وحقيقته هو العلو والارتفاع كما نص عليه جميع أهل اللغة وأهل التفسير المقبول ، وقد صرح المنكرون للاستواء بأن الله لا يجوز أن يشكلم بشيء ؛ ويعنى به خلاف ظاهره كما قال صاحب المحصول وغيره ، وهذا لفظه ، لا يجوز أن يشكلم الله بشيء ويعنى به خلاف ظاهره ، والخلاف مع المرجئة ؛ ثم احتج على ذلك بأنه حيث وهو على الله محال ، والذي احتج به على المرجئة يحتاج به عليه أهل السنة بعينه ؛ وهذا الذي قاله هو الحق وهو ما اتفق عليه العقلاء ، فلا يجوز أن يشكلم الله بشيء ويريد به خلاف ظاهره إلا وفي السياق ما يدل على ذلك بخلاف المجهل فإنه يجوز عندهم أن يشكلم به لانه لم يرد به خلاف ظاهره ، والفرق بينهما إيقاع الاول في اللبس واعتقاد الخطأ بخلاف المجهل ، فكيف إذا كان مع ظاهره من القرآن ما ينقضي إرادة غيره ، فدهوى إرادة ظهر الظاهر حيث تمتع من الوجهين .

الوجه السابع والثلاثون : إن حقيقة هذا المجاز انه ليس فوق السموات رب ، بل على العرش إلا عدم المحض ، وليس هناك من ترفع إليه الايدي ويعصم إليه الكلم الطيب ، لترجع الملائكة والروح إليه ، وينزل الوحي من عنده ويقف العباد بين يديه ، ولا عرج برسوله إليه حقيقة ، ولا رفع المسيح إليه حقيقة ، ولا يجوز أن يشير إليه أجنينا بأصبعه إلى فوق كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يجوز أن يقال إن هو كما قاله النبي صلى الله عليه وسلم ولا يجوز أن يسمع من يقول إن ويقره عليه ؛ كما يسمع ويقول الله صلى الله عليه وسلم من السائل وأقره عليه ، ولا يراه المؤمنون بأبصارهم

عياناً فوقهم ، ولا له حجاب حقيقة محتجب به عن خلقه ولا يقرب منه شيء ولا يبعد منه شيء ، ونسبته من فوق السموات كلها إلى القرب منه كنسبة من في أسفل سافلين ، كلها في القرب من ذاته سواء ، فهذا حقيقة هذا المجاز وحاصله ، ومعلوم أن هذا أشد مناقضة لما جاءت به الرسل منه للبعقول الصريح ، فيكون من أبطال الباطل .

الوجه الثامن والثلاثون : إن الله سبحانه ذم المحرفين للكلم ؛ والتحريف نوهان : تحريف اللفظ وتحريف المعنى ، فتحريف اللفظ المدول به عن جبهته إلى غيرها ، إما بزيادة وإما بنقصان وإما بتغيير حركة إعرابية . وإما غير إعرابية . فهذه أربعة أنواع ؛ وقد سلك فيها الجهمية والرافضة ، فإنهم حرقوا نصوص الحديث ولم يتمكنوا من ذلك في ألفاظ القرآن ؛ وإن كان الرافضة حرقوا كثيراً من لفظه ، وادعوا أن أهل السنة غيره عن وجهه .

وأما تحريف المعنى فهذا الذى جالوا فيه وصالوا وتوسعوا وسموه تأويلاً ، وهو اصطلاح فاسد حادث لم يعد به استعمال في اللغة ، وهو المدول بالمعنى عن وجهه وحقيقته ، وإعطاء اللفظ معنى لفظ آخر بقدر ما مشترك بينهما ، وأصحاب تحريف الألفاظ شر من هؤلاء من وجه ، وهؤلاء شر من وجه ؛ فإن أولئك هدلوا باللفظ والمعنى جميعاً عما هما عليه فأفسدوا اللفظ والمعنى ؛ وهؤلاء أفسدوا المعنى وتركوا اللفظ على حاله ، فكانوا خيراً من أولئك من هذا الوجه ، ولكن أولئك لما أرادوا المعنى الباطل حرقوا له لفظاً يصلح له ثلثا يتنافر اللفظ والمعنى ، بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ المحرف فهم منه المعنى المحرف ، فإنهم رأوا أن المدول بالمعنى عن وجهه وحقيقته مع بقاء اللفظ على حاله مما لا سبيل إليه ؛ فبدلوا بتحريف اللفظ ليستقيم لهم حكمهم على المعنى الذى قصدوا .

الوجه التاسع والثلاثون : إن استواء الرب المعدى بأداة (على) المطلق بعرضه المعروف باللام المطوف بـم على خلق السموات والأرض المطرد في موارده على أسلوب واحد ونمط واحد ، لا يحتمل إلا معنى واحداً لا يحتمل معنيين البتة ؛ فضلاً عن ثلاثة أو خمسة عشر كما قال صاحب (القواصم والعواصم) إذا قال لك المجسم (الرحمن على العرش استوى) قل استوى على العرش يستعمل على خمسة عشر وجهاً فأيتها تريد ؟

فيقال له كلا والذى استوى على العرش لا يحتمل هذا اللفظ معنيين البتة ، والمدعى للاحتمال عليه بيان الدليل ، إذ الأصل عدم الاشتراك والمجاز ، ولم يذكر على دعواه دليلاً ولا بين الوجوه المحتملة حتى يصلح قوله : فأيتها تريدون وأيتها تعنون ، وكان ينبغي له

أن يبين كل احتمال ويذكر الدليل على ثبوته ، ثم يطالب حزب الله ورسوله ﷺ بتعيين أحد الاحتمالات ، وإلا فهم يقولون لأنسلم لإحتياله لغير معنى واحد ، فإن الأصل في الكلام الأفراد والحقيقة ، دون الاشتراك والمجاز فهم في منعم أولى بالصواب منك في تعدد الاحتمال ؛ فدعواك أن هذا اللفظ يحتمل خمسة عشر معنى ؛ دعوى مجردة ليست معلومة بضرورة ولا نص ولا إجماع ، يوضحه :

الوجه الأربعون . وهو أن يقال : الاحتمالات التي ادعيها تنطرق إلى لفظ الاستواء وحده المجرد عن إتصاله بأداة أم إلى المقترن بواو المصاحبة أم إلى المقترن بإلى أم إلى المقترن ببلى ، أم إلى كل واحد واحد من ذلك وكذلك العرش الذي ادعيت أنه يحتمل عدة معان هو العرش المنكر غير المعروف بأداة تعريف ولا إضافة أم المضاف إلى العبد كقول عمر كاد عرشي أن يثل ؛ أم إلى عرش الدار وهو سقفا في قوله (غايية على عروشها) أم إلى عرش الرب تبارك وتعالى الذي هو فوق سمواته ؛ أم إلى كل واحد من ذلك ، فأين مواد الاحتمال حتى يعلم هل صحيحة أم باطلة ، فلا يمكنك أن تدعي ذلك في موضع معين من هذه المواضع ، ودعواه بهت صريح وغاية ما تقدر عليه أنك تدعي مجموع الاحتمالات في مجموع المواضع بحيث يكون كل موضع له معنى ؛ فأى شيء ينفعك هذا في الموضع المعين ، فسيحان الله أين هذا من القول السيد الذي أوصانا الله به في كتابه حيث يقول (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله وقولوا قولا سديداً) والسديد هو الذي يسد موضعه ويطابقه فلا يزيد عليه ولا ينقص منه ؛ وسداد السهم هو مطابقته وإصابته الغرض من غير علو ولا انحطاط ولا تيامن ولا تياسر .

(والمقصود) أن استواء الرب على عرشه المختص به الموصول بأداة (على) نص في معناه لا يحتمل سواء .

(الوجه الحادى والأربعون) : أنا نمنع الاحتمال في نفس لفظ الاستواء مع قطع النظر عن صلاته المقرون بها وأنه ليس له إلا معنى واحد وإن تنوع بتنوع صلاته كنظائره من الأفعال التي تنوع معانيها بتنوع صلاتها كملت عنه ومالت إليه ورضبت عنه ورجبت فيه ، وعدلت عنه وعدلت إليه وفررت منه وفررت إليه ؛ فهذا لا يقال له مشترك ولا مجاز ، بل حقيقة واحدة تنوع دلالتها بتنوع صلاتها ؛ وهكذا لفظ الاستواء هو بمعنى الاعتدال حيث استعمل مجردا أو مقرونا ؛ تقول سويته فاستوى كما يقال عدلته فاعتدل فهو مطاوع الفعل المتعدي ، وهذا المعنى عام في جميع موارد استعماله في اللغة ، ومنه استوى إلى السطح أى ارتفع في اعتدال ، ومنه استوى على ظهر الدابة أى

اعتدل عليها ، قال تعالى (لتستروا على ظهوره) ، وأهل رسول الله ﷺ لما استوى على راحلته ، فهو يتضمن اعتدالا واستقراراً عند تجرده ويتضمن المقرون مع ذلك معنى العلو والارتفاع ، وهذا حقيقة واحدة تتنوع بتنوع قيودها كما تتنوع دلالة الفعل بحسب مفعولاته وصلاته ؛ وما يصاحبه من أداة نفي أو استفهام أو نهي أو إغراء فيكون له عند كل أمر من هذه الأمور دلالة خاصة والحقيقة واحدة .

فهذا هو التحقيق لا الترويح والتزويق ، وإدعاء خمسة عشر معنى لما ليس له إلا معنى واحد ، وهذا شأن جميع الألفاظ المطلقة إذا قيدت فانها تتنوع دلالتها بحسب قيودها ولا يخرجها ذلك عن حقائقها (فضرب) مع المثل له معنى وفي الأرض له معنى ، والبحر له معنى ، والدابة له معنى إذ هو أساس بابل ، فإن صاحبته أداة النفي صار له معنى آخر ، وإن كانت أداة استفهام أو نهي أو تمن أو تخصيص اختلفت دلالاته ، وحقيقته واحدة في كل وضع يقترن به ما يبين المراد .

فإذا قال قائل في قوله تعالى (فاهجروهن في المضاجع واضربوهن) أن الضرب له عدة معان فأيهما المراد كان كظائر قول هذا القائل أن الرحمن على العرش استوى له خمسة عشر وجهاً والفرق بين هذا الوجه والذي قبله أن في الوجه الأول يتبين انجم اللفظ وصلته يدلان على غير ما دل عليه اللفظ مع الصلة الأخرى ؛ وفي هذا الوجه يتبين أن مطلق اللفظ يدل على المعنى المشترك وأن اختصاصه في محله هو من اقتارانه بتلك الصلة ولا منافاة بينها ، فالتركيب يحدث للركب حالة أخرى سواء كان المركب من المعاني أو من الألفاظ أو الأعيان أو الصفات مخلوقها ومصنوعها .

فعل هذا إذا اقترن استوى بحرف الاستعلاء دل على الاعتدال بلفظ الفعل وعلى العلو بالحرف الذي وصل به ، فإن اقترن بالوار دل على الاعتدال بنفسه وعلى معادلته بعد الواو بواسطتها ، وإذا اقترن بحرف الغاية دل على الاعتدال بلفظه وعلى الارتفاع قاصداً لما بعد حرف الغاية بواسطتها ؛ وزال بحمد الله الاشتراك والجهاز ووضح المعنى وأسفر صبحه ، وليس الفاضل من يأتي إلى الواضح فيفقد ويعميه ؛ بل من يأتي إلى المشكل فيوضحه ويبينه ، ومن الله سبحانه وتعالى البيان وعلى رسول (ص) البلاغ وعلينا التسليم ونحن نشهد أن الله قد بين غاية البيان الذي لا بيان فوقه ؛ وبلغ رسول (ص) البلاغ المبين ؛ فبلغ المعاني كما بلغ الألفاظ ، والصحابة بلغوا عنه الأمرين جميعاً وكان تبليغه للمعاني أهم من تبليغه للألفاظ ، ولهذا اشترك الصحابة في فهمها ؛ وأما حفظ القرآن فكان في بعضهم . قال أبو عبد الرحمن السلمي : حدثنا الذين كانوا يقرئونا القرآن كعثمان

وعبد الله بن مسعود أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل جميعاً .

وهذه الآثار المحفوظة عن الصحابة والتابعين كلها متفقة على أن الله نفسه فوق عرشه وقال أئمة السنة بذاته فوق عرشه وإن ذلك حقيقة لا مجاز ، وأكثر من صرح أئمة المالكية بما تقدم حكاية الفاضل .

الوجه الثاني والأربعون : إنا لو فرضنا احتمال اللفظ في اللغة لمعنى الاستيلاء والخسة عشر معنى ، فآله ورسوله (ص) قد عين بكلامه منها معنى واحداً ونوع الدلالة عليه أعظم تنوع حتى يقال بذلك ألف دليل ، فالصحابة كلهم متفقون لا يختلفون في ذلك المعنى ولا التابعون وأئمة الاسلام . ولم يقل أحد منهم أنه بمعنى استولى ، وأنه مجاز ؛ فلا يضر الاحتمال بعد ذلك في اللغة لو كان حقاً . ولما سئل مالك وسفيان بن عيينة وقبلهما ربيعة ابن عبد الرحمن عن الاستواء فقالوا : الاستواء معلوم ، تلقى ذلك عنهم جميع أئمة الاسلام ولم يقل أحد منهم أنه يحتاج إلى صرفه عن حقيقة إلى مجازه ، ولا أنه يحمل له مع العرش خمسة عشر معنى ، وقد حرف بعضهم كلام هؤلاء الأئمة على عادته فقال معناه الاستواء معلوم لله ، ففسهوا السائل إلى أنه كان يشك هل يعلم الله استواء نفسه أو لا يعلمه ، ولما رأى بعضهم فساد هذا التأويل قال إنما أراد به أن ورود لفظه في القرآن معلوم ، ففسهوا السائل والمحجب إلى اللغة فكأن السائل لم يكن يعلم أن هذا اللفظ في القرآن وقد قال يا أبا عبد الله : الرحمن على العرش استوى كيف استوى ، فلم يقل هل هذا اللفظ في القرآن أم لا ، ونسبوا المحجب إلى أنه أجابه بما يعلمه الصبيان في المكتاب ولا يحمله أحد ، ولا هو بما يحتاج إلى السؤال عنه ولا استشكله السائل ، ولا خطر بقلب المحجب أنه يسأل عنه والله تعالى أعلم :

المثال الرابع قوله تعالى (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) (بل يدها مبسوطتان قالت الجهمية مجاز في النعمة أو القدرة ، وهذا باطل من وجوه (أحدها) أن الأصل الحقيقة فدهوى المجاز مغالفة للأصل (الثاني) أن ذلك خلاف الظاهر فقد اتفق الأصل والظاهر على بطلان هذه الدعوى (الثالث) أن مدعى المجاز المعين يلزمه أمور (أحدها) إقامة الدليل الصارف عن الحقيقة إذ مدعيها مع الأصل والظاهر ، ومخالفها مخالف لها جميعاً (ثانيها) بيان احتمال اللفظ لما ذكره من المجاز لغة وإلا كان منشأ من عنده وضماً جديداً (ثالثها) احتمال ذلك المعنى في هذا السياق المعين ، فليس كل ما احتمله اللفظ من حيث الجملة يحتمله هذا السياق الخاص ، وهذا موضع غلط فيه من شاء الله ولم يبين

أو يميز بين ما يحتمله اللفظ بأصل اللغة وإن لم يحتمله في هذا التركيب الخاص وبين ما يحتمله فيه (رابعاً) بيان القرائن الدالة على المجاز الذى عينه بأنه المراد ؛ إذ يستحيل أن يكون هذا هو المراد من غير قرينة فى اللفظ تدل عليه البتة ؛ وإذا طولبوا بهذه الأمور الأربعة تبين مجازهم .

الوجه الرابع : إن اطراد لفظها فى موارد الاستعمال وتنوع ذلك وتصريف استعماله يمنع المجاز ، ألا ترى إلى قوله (خلقت يدي) وقوله (بل يدها مبسوطتان) وقوله (وما قدروا الله حق قدره ، والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه ؛ سبحانه وتعالى عما يشركون) فلو كان مجازاً فى القدرة والنعمة لم يستعمل منه لفظ يمين ، وقوله فى الحديث الصحيح « المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن ، وكلتا يديه يمين ، فلا يقال هذا يد النعمة والقدرة . وقوله « يقبض الله سمواته بيده والأرض باليد الأخرى ثم يزهق ثم يقول أنا الملك ،

فإنها هز وقبض وذكر يدين . ولما أخبرهم رسول الله (ص) جعل يقبض يديه ويبسطهما تحقيقاً للصفة لا تشبيهاً لما كافرأ (وكان الله سميعاً بصيراً) ووضع يديه على عينيه وأذنيه تحقيقاً لصفة السمع والبصر . وأنهما حقيقة لا مجازاً . وقوله « لما خلق الله آدم قبض يديه قبضتين وقال اختر ، فقال : اخترت يمين ربى وكلتا يديه يمين ، ففتحها فإذا فيها أهل اليمين من ذريته .

وأضفاف أضعاف ذلك من النصوص الصحيحة الصريحة فى ثبوت هذه الصفة ، كقوله فى الحديث الصحيح « إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها ، وقوله فى الحديث المتفق على صحته « من صدق ببدل ثمرة من كسب طيب ، ولا يقبل الله إلا الطيب ، قبلها بيمينه ، وقوله « ما السموات السبع والأرضون السبع فى كف الرحمن ؛ إلا تكفولة فى كف أحدكم ، وقوله فى الحديث الذى رواه الإمام أحمد فى مسنده من حديث أبى رزين « يأخذ ربك غرفة من الماء فيضع بها قبلكم فلا يغطى وجه أحدكم ، يعنى فى الموقف ، قبل يمكن أن يكون هذا من أوله إلى آخره وأضعافه وأضفافه مجازاً لا حقيقة ، وليس معه قرينة واحدة تبطل الحقيقة وتبين المجاز .

الوجه الخامس : إن اقتران لفظ الطى والقبض والإمساك باليد يصير المجموع حقيقة ؛ هذا فى الفعل ، وهذا فى الصفة ، بخلاف اليد المجازية فإنها إذا أريدت لم يقترن

بها ما يدل على اليد حقيقة ، بل ما يدل على المجاز كقولهم : له عندى يد ، وأنا تحب يدهم ونحو ذلك ، وأما إذا قيل : قبض يده ، وأمسك ييده ، أو قبض بإحدى يديه كذا وبالأخرى كذا ؛ وجلس عن يمينه ؛ أو كتب كذا وعمله بيمينه أو يديه ، فهذا لا يكون إلا حقيقة ، وإنما أتى هؤلاء من جهة أنهم رأوا اليد تطلق على النعمة والقدرة فى بعض المواضع ، فظنوا أن كل تركيب وسياق صالح لذلك ، فوهوا وأوهوا ؛ فهب أن هذا يصلح فى قوله : لولا يدك لم أجرك بها ، أفصح فى قوله (وما كنت تنلو من قبله من كتاب ولا تحطه بيمينك) وفى قول عبد الله بن عمر : وإن الله لم يباشر يده أو لم يخلق ييده إلا ثلاثاً : خلق آدم يده ، وغرس حنة عدن يده ، وكتب التوراة يده ، أفصح فى عقل أو نقل أو فطرة أن يقال : لم يخلق بقدرة أو بنعمته إلا ثلاثاً .

الوجه السادس : إن مثل هذا المجاز لا يستعمل بلفظ التثنية ؛ ولا يستعمل إلا مفرداً أو مجموعاً كقولك : له عندى يد يجره الله بها وله عندى أياد ، وأما إذا جاء بلفظ التثنية لم يعرف استعماله قط إلا فى اليد الحقيقية ؛ وهذه موارد الاستعمال أكبر شاهد فعليك بتبهما .

الوجه السابع : إنه ليس من المعبود أن يطلق الله على نفسه معنى القدرة والنعمة بلفظ التثنية بل بلفظ الأفراد الشامل لجميع الحقيقة ، كقوله (أن القوة لله جميعاً) وكقوله (وإن آتاه سدرًا زمرة الله لا تحصىها) وقد يجمع الزم كنوا (وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة) وأما أن يقول : خلقتك بقدرتين أو بنعمتين ، فهذا لم يقع فى كلامه ولا كلام رسوله صلى الله عليه وسلم .

الوجه الثامن : إنه لو ثبت استعمال ذلك بلفظ التثنية لم يجر أن يكون المراد به ههنا القدرة ؛ فإنه يبطل فائدة تخصيص آدم ؛ فإنه وجميع المخلوقات حتى إبليس مخلوق بقدرة سبحانه ، فأى مزية لآدم على إبليس فى قوله (ما منعك أن تسجد لما خلقت يسدى) يوضحه :

الوجه التاسع : إن الله جعل ذلك خاصة خص بها آدم دون غيره ، ولهذا قال له موسى وقت الحاجة : أنت الذى خلقت الله بيده ونفخ فيك من روحه وأسجد لك ملائكته وعليك أسماء كل شيء ، وكذلك يقول له أهل الموقف إذا سأله الشفاعة ، فهذه أربع خصائص له ، فلو كان المراد باليد القدرة لكان بمنزلة أن يقال له : خلقتك الله بقدرة ، فأى فائدة فى ذلك ، يوضحه :

الوجه العاشر : إنك لو وضعت الحقيقة التى يدعى هؤلاء أن اليد مجاز فيها موضع

اليد لم يكن في الكلام فائدة ، ولم يصح وضعها هناك ، فإنه سبحانه لو قال : ما منعك أن تسجد لما خلقت بقدرتي ، وقال له موسى : أنت أبو البشر الذي خلقك الله بقدرته ؛ وقال له أهل الموقف ذلك : لم يحسن ذلك الكلام ولم يكن فيه من الفائدة شيء ؛ وتعالى الله أن ينسب إليه مثل ذلك ، فإن مثل هذا التخصيص إنما خرج عجز الفطن له على غيره ، وإن ذلك أمر اختص به لم يشاركه فيه غيره ؛ فلا يجوز حمل الكلام على ما يبطل ذلك .

الوجه الحادى عشر : إن نفس هذا التركيب المذكور في قوله (خلقت يدي) بأى حمل الكلام على القدرة لأنه نسب الخلق إلى نفسه سبحانه ثم عدى الفعل إلى اليد ثم نفاها ثم أدخل عليها الباء التي تدخل على قولك : كتبت بالقلم . ومثل هذا نص صريح لا يحتمل المجاز بوجه ؛ بخلاف ما لو قال : علمت كما قال تعالى (بما كسبت أيديكم وبما قدمت يدك) فإنه نسب الفعل إلى اليد ابتداء ، وخصها بالذكر لأنها آلة الفعل في الغالب ، ولهذا لم يكن خلق الأنعام مساوياً لخلق أبى الأنعام قال تعالى (أولم يروا أنا خلقناهم مما علمت أيدينا أنعاماً) فأضاف الفعل إلى الأيدي وجمعها ولم يدخل عليها الباء ، فهذه ثلاثة فروق تبطل إلحاق أحد الموضعين بالآخر ، ويتضمن التسوية بينهما عدم مزية أيها آدم على الأنعام ، وهذا من أبطال الباطل وأعظم العقوق للأب ، إذ سارى المعطل بينه وبين إبليس والأنعام في الخلق باليدين .

الوجه الثانى عشر : إن يد النعمة والقدرة لا يتجاوز بها لفظ اليد فلا يتصرف فيها بما يتصرف في اليد الحقيقية ، فلا يقال فيها كف لا للنعمة ولا للقدرة ، ولا أصبع وأصبعان ولا يمين ولا شمال . وهذا كله ينبنى أن يكون اليد يد نعمة أو يد قدرة ، وقد قال النبي (ص) في الحديث الصحيح : يد الله ملأى لا يفيضها نفقة ، وقال المفسرون على منابر من نور عن يمين الرحمن . وفي حديث الشفاعة : فأقوم عن يمين الرحمن مقاماً لا يقومه غيره ، وإذا ضمنت قوله (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) إلى قوله صلى الله عليه وسلم « يأخذ الجبار سمواته وأرضه بيده ثم يزهن » وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبض يده ويبسطها .

وفي صحيح مسلم يحكى عن ربه بهذا اللفظ وقال « مامن قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع الرحمن إن شاء يقيمه أقامه وإن شاء أن يرهقه أرأعه ، ولقطة « بين » لا تقتضى المخالطة ولا الماسة والملاصقة لغة ولا عتلاً ولا عرفاً ، قال تعالى (والسحاب المسخر بين السماء والأرض) وهو لا يلاصق السماء ولا الأرض . وقال في حديث الشفاعة « وعدنى

ربى أن يدخل الجنة من آمن أربعائة ألف ، فقال أبو بكر : زدنا يا رسول الله . قال وثلاث حثيات من حثيات ربى ، فقال عمر : حسبك يا أبا بكر ؛ فقال أبو بكر : دعنى يا عمر ، وما عليك أن يدخلنا الجنة كلنا ، فقال عمر : إن شاء الله أدخل خلقه الجنة بكف واحدة ؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق عمر . فصدقه في إثبات الكف لله وسعها وعظمتها .

فهذا القبض والبسط والعلو والسفل باليمين والوقوف عن يمين الرحمن والكف وتقليب القلوب بأصابعه ووضع السموات على أصبع والجبال على أصبع ، فذكر إحدى اليمين . ثم قوله (ويده الأخرى) تمتع فيه اليد المجازية ، سواء كانت بمعنى القدرة أو بمعنى النعمة ، فإنها لا يتصرف فيها هذا التصرف . هذه لغة العرب ، أعظم ونثرهم ، هل يحدون فيها ذلك أصلا .

الوجه الثالث عشر : إن الله تعالى أنكر على اليهود نسبة يده إلى النقص والعيب ولم يشكر عليهم إثبات اليد له تعالى فقال (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يده مبسوطتان) فلنعم على وصف يده بالعيب دون إثبات يده وقدر إثباتها له زيادة على ما قالوه بأنهما يدان مبسوطتان ، وهذا يعلم تلبس الجهمية المعطلة على أشياء الأنعام حيث قالوا إن الله لعن اليهود على إثبات اليد له سبحانه ؛ وأنهم مشبهة وهم أئمة المشبهة ، فتأمل هذا الكذب من هذا القائل والتلبس ، وإن الآية صريحة بخلاف قوله .

الوجه الرابع عشر : إن يد القدرة لا يعرف في الاستعمال أن يقال فيها يد فلان كذا هكذا ، فضلا أن يقال فعل هذا بيمينه ، فضلا عن أن يقال فعله بيديه ، فضلا عن أن يقال فعله بيمينه ، وإنما المستعمل في يد القدرة والنعمة أن تكون مجردة عن الإضافة وعن التثنية وعن نسبة الفعل إليها ، فيقال : لفلان عندى يد ، ولولا يد له عندى ، ولا يكادون يقولون يده أو يدها عندى ، وله عندى يده ويدها ، بوضحه :

الوجه الخامس عشر : إن اليد حيث أريد بها النعمة أو القدرة فلا بد أن يفترن باللفظ ما يدل على ذلك ليحصل المراد : فأما أن تطلق ويراد بها ذلك فهذا لا يجوز ؛ كما إذا أطلق البحر والأسد وادعى بذلك أنه أريد به الرجل الجواد والشجاع ؛ فهذا لا يجوز عاقل ، ولا يتكلم به إلا من قصده التلبس والتعمية ؛ وحيث أراد تلك المعاني فإنه يأتي من القرائن بما يدل على مراده ، فإين معكم في قوله (لما خلقت بيدي) و (بل يده مبسوطتان) وقوله : يقبض الله سمواته بيده والأرض باليد الأخرى ، وقوله : فأقوم عن يمين ربى ،

وقوله : فيوقف بين يدي الرحمن ، ما يدل على إرادة المجاز .

الوجه السادس عشر : إن يد القدرة والنعمة لا يعرف استعمالها البتة إلا في حق من له يد حقيقة ؛ فلهذه موارد استعمالها من أولها إلى آخرها مطردة في ذلك ، فلا يعرف العربي خلاف ذلك ، فاليد المضافة إلى الحى إما أن تكون يداً حقيقية أو مستلزمة للحقيقة ، وأما أن تضاف إلى من ليس له يد حقيقة ، وهو حى متصف بصفات الأحياء فهذا لا يعرف البتة .

وسر هذا أن الأعمال والأخذ والعطاء والتصرف لما كان باليد وهى التى تباشره عبروا بها عن الغاية الحاصلة بها ، وهذا يستلزم ثبوت أصل اليد حتى يصح استعمالها في مجرد القوة والنعمة والإعطاء ، فإذا انتفت حقيقة اليد امتنع استعمالها فيها فيما يكون باليد فثبت هذا الاستعمال المجازى من أدل الأشياء على ثبوت الحقيقة ، فقوله تعالى في حق اليهود (غلت أيديهم) هو دعاء عليهم بغل اليد المتضمن للجن والبخل ، وذلك لا يبنى ثبوت أيديهم حقيقة ، وكذلك قوله في المنافقين (ويقبضون أيديهم) كناية عن البخل ولا يبنى أن يكون لهم أيدي حقيقة ، وكذلك قوله (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) المراد به النهى عن البخل والتقييد والإسراف ؛ وذلك مستلزم لحقيقة اليد ، وكذلك قوله تعالى (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) أى يتولى عقدها ، وهو إنما يعقدها بلسانه ولكن لا يقال ذلك إلا لمن له يد حقيقة ، وكذلك قوله (ولما سقط في أيديهم) هو كناية عن الندم وتيقن التفريط والإحاطة بمنزلة من سقط منه الشيء لحيل بينه وبينه ، وأتى في هذا بلفظ (في) دون (من) لأن الندم سقط في أيديهم وثبت فيها واستقر ولو قيل : سقط من أيديهم لم يدل على هذا المعنى ، وعين لفظ اليد لهذا المعنى لوجهين (أحدهما) أنه يقال لمن حصل له شيء وإن لم يقع في نفس يده حصل في يده كذا وكذا من الخمر والشر ، كما يقال : كسبت يده وفعلت يده ، وإن كان لغيرها من الجوارح .

الوجه الثانى : إن الندم حدث يحصل في القلب وأثره يظهر في اليد ، لأن التادم بعض يديه تارة ، ويضرب إحداها بالآخرى تارة ، قال تعالى (فأصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها) وقال تعالى (ويوم يعرض الظالم على يديه) فلما كان أكثر الندم يظهر على اليد أضيف سقوط الندم إليها ، لأن الذى يظهر للعيان من فعل الندم هو تقليب الكف وبعض الأنامل ؛ وأتى بهذا الفعل على بناء ما لم يسم فاعله إيهاماً لشأن الفعل كقولهم : دهم فلان وأصيب بأمر عظيم .

والمنصود أن مثل ذلك لا يقال إلا لمن له يد حقيقة ؛ فإذا قيل سقط في يده عرف

السائل أن هذا الكلام مستلزم لحقيقة اليد . ومن هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم
 « أسرعكن لحوقاً بي أطولكن يداً ، فكن يخرجن أيديهن ليعلمن أين أطول يداً ، فلما
 سبقتهن زنبب إلى اللحاق به ولم تترك يدها الذاتية أطول من أيديهن علواً أنه أراد طولها
 بالصدقة ، وكانت تسمى أم المساكين لكثرة صدقتها ، ومثل هذا اللفظ يحتمل المعنيين
 ولهذا فهم نساؤه منه ؛ وهن أفصح نساء العرب اليد الحقيقية ، حتى تبين لمن أخيراً أنه
 طولها بالصدقة ، وهذا من التعريض المباح بأن يذكر لفظاً محتملاً للمعنيين ، ومراده
 أحدهما كقوله « نحن من ماء » وقوله « ذاك الذي في عيني يباح » وقوله « الجنة لا يدخلها
 العجزة » وقول الصديق هذا هاد يهدي السليل ، ولكن لا يستعمل طول اليد بالصدقة
 إلا في حق من له يد ذاتية ؛ فسواء كان المراد بقوله أطولكن يد اليد الذاتية أو اليد
 المعنوية فهو مستلزم لثبوت يد الذات ؛ وإن أطلق على ما تباشره ويكون بها من الصدقة
 والإحسان ؛ فإن كان في اللفظ ما يعين ذلك فهو حقيقة في المراد ؛ وإن لم يكن في اللفظ
 ما يعينه فهو للسكناية المستعملة في المصلحة ، فليس في ذلك ما ينفي حقيقة اليد لله
 بوجه من الوجوه .

فإن قيل : كيف تصنعون بيد الحائط في قول لبيد : إذا أصبحت بيد الشمال ذمامها
 وقول المتنبي :

وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر أن المأوىة تكذب
 وقد استعملت اليد في ذلك كله في مواضع حقيقية

قيل : لا يلزمنا هذا السؤال لأننا قلنا متى أضيفت يد القدرة والنعمة إلى الحى
 استلزمت اليد الحقيقية ، وهذا استعمال مطرد غير منتقض وهذا يتعين :

بالوجه السابع : وهو أن الإضافة في يد الشمال ويد الحائط ويد الليل بينت أن
 المضاف من جنس المضاف إليه ، والإضافة في البعير والفرس وغيرهما من الحيوان كذلك .
 والإضافة في يد الملك والجن تبين أيضاً أن يديهما من جنسهما ، وكذلك الإضافة في يد
 الإنسان ، وكل ذلك حقيقة ؛ وكذلك إضافة اليد إلى الرحمة في قوله (بين يدي رحمتي)
 ولول النجوى في قوله (بين يدي نجواكم صدقة) فإن بين يدي الشيء أمامه وقدامه ، وهذا
 مما يتنوع فيه المضاف بتنوع المضاف إليه ، وإن اختلفت ماهية الحقيقة وصفتها ؛
 وتنوع بتنوع المضاف إليه .

فإذا قيل يد الله ووجهه ؛ وسمعه وبصره ، وحياته وعلمه ، وقدرته ومشيئته ؛ وإتيانه
 واستوائه ، كان ذلك حقيقة ، والمضاف فيه بحسب المضاف إليه ، فإذا لم يكن المضاف

إليه بما لا نغيره لزم أن يكون المضاف كذلك ضرورة ، فدعوى لزوم التشبيه والتشبيه في إثبات المضاف حقيقة زعم كاذب ، فإن لزم من إثبات اليد حقيقة الله : التمثيل والتشبيه لزم ذلك في إثبات سائر الصفات له حقيقة ، ويلزم ذلك في إثبات صفاته ، فإن الصفة القديمة متى أشبهت صفات المخلوقين لزم وقوع التشبيه بين الذاتين .

الوجه الثامن عشر : أن يقال ما الذى يضركم من إثبات اليد حقيقة ، وليس معكم ما يبنى ذلك من أنواع الأدلة لا نقلها ولا عقليها ولا ضروريها ولا نظريها ، فإن فررتم من الحقيقة خشية التشبيه والتمثيل ، ففروا من إثبات السمع والبصر ، والحياة والعلم والإرادة والكلام خشية هذا المخذور .

ثم يقال لكم : توهمكم لزوم التشبيه والتمثيل من إثبات هذه الصفة وغيرها وهم باطل وليس في المخلوقات يد تمسك السموات والأرض وتطويها ؛ ويد تقبض الأرضين السبع ولا أصبع توضع عليها الأرض ، وأصبع توضع عليها الجبال ؛ فلو كان في المخلوقات يد وأصبع يد هذا شأنها لكان لكم عذر ما في توهم التشبيه والتمثيل من إثبات اليد والأصبع لله حقيقة ، وإنما هذا تلبس منكم على ضعفاء العقول .

وإن فررتم خشية التجسيم والتركيب ففروا من سائر الصفات من أولها إلى آخرها لأجل هذا المخذور ، فإن ادعيتم أن التجسيم والتركيب يلزم مما فررتم منه دون ما لم تفروا منه ، ظهر بطلان دعواكم للعقلاء قاطبة فإن الصفات أعراض لا تقوم بنفسها ، وقيامها بحملها مستلزم لما تدعون أنه تجسيم وتركيب .

ثم يقال لكم : ما تريدون بالتجسيم والتركيب اللازم ؟ أريدون به ما تقوم به الصفات ؛ فكأنكم قلتم لا تقوم به ، لأنها لو قامت به لزم قيامها به ، هذا حقيقة قولكم عند العقلاء فسوينا بين اللازم والملازم ونفيم الشيء بنفسه ، أم تريدون به التركيب من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة ؛ فالملازمة ممنوعة ؛ وأكثر العقلاء على أن الأجسام المحدثة غير مركبة ، لا من هذا ولا من هذا ، فكيف يلزم هذا من ثبوت الصفات للرب تعالى ؛ وإن أردتم مائلته لسائر الأجسام فهذا بناء منكم على أصلكم الفاسد عند كافة العقلاء أن الأجسام متباعدة ؛ فادعيتم دعويين كاذبتين : لزوم التجسيم من إثبات صفاته ، ولزوم تماثل الأجسام .

(والمقصود) أن ما فررتم منه إن كان مخدوراً فهو غير لازم لإثبات الوجه واليد والسمع والبصر والعلو وسائر الصفات ، وإن لم يكن مخدوراً فلا وجه للفرار ، بل هو لازم لإثبات الصفات الذى هو حق ، ولازم الحق حق ، فأنتم بين دعويين كاذبتين

(إحداهما) دعوى ملازمة كاذبة أو دعوى انتفاء لازم الحق في ثبوته ، فيما أن تحيطوا به في المقدمة الزمنية أو في الاستثنائية أو فيها ؛ وهذا مطرد في كل ما ادعينتم فيه .

الوجه التاسع عشر : إن هذه الألفاظ كلفظ اليمين والوجه إما أن يكون لها معنى أو تكون ألفاظاً مهمة لا معنى لها (والثاني) ظاهر الاستحالة ؛ وإذا لم يكن يد من إثبات معنى لها فلا ريب أن ذلك المعنى قدر زائد على الذات ، وله مفهوم غير مفهوم الصفة الأخرى ؛ فأى محذور لازم في إثبات حقيقة اليد لازم مثله في مجازها ؛ ولا خلاص لكم من ذلك إلا إنكار أن يكون لها معنى أصلاً ، وتكون ألفاظاً مجردة ، فإن المعنى المجازي إما القدرة وإما الإحسان ، وهما صفتان قائمتان بالموصوف ، فإن كانتا حقيقتين غير مستلزمتين لمحذور ، فلا حملت اليد على حقيقتها وجعلت الباب باباً واحداً ؛ وإن كانت مجازاً وهو حقيقة قولكم فلا يد ولا قدرة ولا إحسان في الحقيقة ، وإنما ذلك مجاز محض والفرق بين هذا الوجه والذي قبله أن ذلك إلزام المجاز في الصفات التي وافقوا على أنها حقيقة ، وهذا إلزام نفي ما ادعوا أنه مجاز اليد ، فيلزمهم نفي ذلك كله إن استلزم تشبيهاً أو تجسيمياً ؛ أو إثبات الجميع إن لم يستلزم ذلك ، وأما كون بعض الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم ، وبعضها لا يستلزمه ، فهذا غير معقول ، لا معلوم بضرورة ولا نظر ، ولا نص ولا قياس .

الوجه العشرون : إن إبطال حقيقة اليد ونفيها وجعلها مجازاً هو في الأصل قول الجهمية المخطئة ، وتبهم عليه المعتزلة وبعض المستأخرين من ينسب إلى الأشعرى ، والأشعرى وقدماء أصحابه يردون على هؤلاء ويبدعونهم ويشبهون اليد حقيقة . قال عبد العزيز بن يحيى المالكي الكتاني جليس الشافعي والخصيص به ، ومات قبل الإمام أحمد في كتابه (الرد على الجهمية والزندقة) قال :

يقال للجهمي : أقول إن الله وجباً وله نفس وله يد ؟ فيقول نعم ولكن معنى وجه الله هو الله ، ومعنى نفسه عينه ، ومعنى يده نعمته . قال : والجواب أن يقال له (فذكر كلاماً يتعلق بالوجه والنفس) ثم قال :

وأما قوله في اليد إنها يد نعمة ، كما تقول العرب : لك عندي يد ، فقد قال الله تعالى (بيدك الخير) وقال (فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء) وقال (تبارك الذي بيده الملك) وقال (يد الله فوق أيديهم) وقال (بل يدها مبسوطتان) قال : فزعم الجهمي أن يد الله نعمته ؛ فبدل قولاً غير الذي قيل له ؛ فأراد الجهمي أن يبدل كلام الله ؛ إذ أخبر أن له يداً بها ملكوت كل شيء ، فبدل مكان اليد نعمة . وقال العرب

تسمى اليد نعمة ، قلنا له : العرب تسمى النعمة يداً ؛ وتسمى يد الإنسان يداً ؛ فإذا أرادت يد الذات جعلت على قولها علماً ودليلاً يعقل به السامع عنها أنها أرادت يد الذات وإذا أرادت يد النعمة جعلت على قولها علماً ودليلاً يعقل السامع كلامها أنها تريد باليد النعمة ، ولا تجعل كلامها مشتبهاً على سامعه ، ومن ذلك قول الفاعل :

نارلت زيدا ييدى عطية

فدل هذا القول على يد الذات بالمنازلة ، وبالياء حين قال ييدى ، لجعل الياء استقصاء للعدد حين لم يكن له غير يدين ، وقال الآخر حين أراد يد النعمة .

اشكر يدين لنا عليك وأنا شكراً يكون مكافئاً للنعم

فدل على يد النعمة بقوله (لنا عليك) ثم قال (وأنا) ثم قال (يدين) لجعل التثنية مكان الياء ، لم يستقص بها العدد ؛ فهذا قول العرب ومذهبها في لغاتها . والله تعالى لم يسم في كتابه يداً بنعمة ، ولم يسم نعمة يداً . سمى الله سبحانه اليد يداً والنعمة نعمة في جميع القرآن .

فأما ما ذكره سبحانه من يديه ويده فقد ذكرت ذلك في صدر هذا الكلام . وأما النعمة التي هي غير اليد فن ذلك قوله (واذكروا نعمة الله عليكم) وقوله (وما بكم من نعمة فمن الله) وقوله (وأنعمت عليكم نعمتي) وقوله (واذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه) فسمى الله تعالى النعم باسم النعمة ولم يسمها بنهر أسمائها . ومثل هذا في القرآن كثير ، وذكر تعالى أيدى المخلوقين فسميها بالأيدي ، فقال تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك) وقال تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وقال (والملائكة باسطوا أيديهم) فهذه أيد لا نعمة ؛ وذكر نعمته على زيد ونعمة النبي ﷺ عليه فسميها نعمة ولم يسمها يداً ، ثم أخبر سبحانه عن يديه انهما يداً لا ثلاثة ، وجعل الياء استقصاء للعدد حين قال (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) فدل على أنهما يداً الذات ، لا يتعارف العرب في لغاتها ولا أشعارها إلا أن هاتين اليدين يدا الذات لاستقصاء العدد بالياء . وأما نعم الله فهي أكثر وأعظم من أن تحصر أو تعد ، قال الله تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) قال :

واعلم رحمك الله أن قائل هذه المقالة جاهل بلغة القرآن وبلغة العرب ومعانيها وكلامها . وذلك أن الله إذا افتتح الخبر عن نفسه بلفظ الجمع ختم الكلام بلفظ الجمع ، وإذا افتتح الكلام بلفظ الواحد ختم الكلام بلفظ الواحد ، وإنما يعنى الخبر عن نفسه وإن كان اللفظ جمعاً ، فأما ما كان من لفظ الواحد فهو قوله تعالى (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه)

فافتح الخبر عن نفسه بلفظ الواحد ، وبمثله ختم الكلام فقال (ألا تعبدوا إلا إياه) وقال (وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً) وقال (ربكم أعلم بكم) وأما ما افتتحه بلفظ الجمع فهو قوله (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب) فاقتحه بلفظ الجمع ثم ختمه بمثل ما افتتحه به فقال (فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليهم عباداً لنا) وإنما عني بذلك نفسه لأنها كلمة ملوكية تقولها العرب .

(وروى) أن ابن عباس لقى أعرابياً معه ناقة فقال لمن هذه ؟ فقال الأعرابي : لنا فقال له ابن عباس كم أنتم ؟ فقال أما واحد ، فقال ابن عباس هكذا قول الله تعالى نحن وخلقنا ، وقضينا : إنما يعني نفسه ، والمبهم يرد إلى المحكم ، فكل كلمة في القرآن من لفظ جمع قبلها بحكم من التوحيد ترد إليه ، فمن ذلك قوله (وقضينا إلى بني إسرائيل) يرد إلى قوله (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه) وقوله (وخلقناكم أزواجاً) يرد إلى قوله (إنما أمره) وقوله (لما جاء أمر ربك) وكذلك قوله (أو لم يروا أنا خلقناهم مما عملت أيدينا أنعماء) يرد إلى قوله (لما خلقت بيدي) فلما افتتح الكلام بلفظ الجمع فقال (أو لم يروا أنا خلقناهم) قال (أيدينا) ولما افتتح بقوله (قال ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) ختم الكلام على ما افتتحه به ، فهذا بيان لقوم يفقهون .

وقد كان أكثر قسم النبي ﷺ إذا أقسم أن يقول لا والذي نفس محمد بيده ، وهذا لا يليق به النعمة ، وهذا قول النبي صلى الله عليه وسلم يصدق كتاب الله . انتهى كلامه ولو ذكرنا كلام السلف في ذلك لطال جداً ، والأشعري في كتبه يصرح بأبواب الصفات الخيرية في كتبه كلها . ومعلوم أن أحد لا ينكر لفظها ، وإنما أنكروا حقائقها ومعانيها الظاهرة ، وكلام الأشعري موجود في الإبانة والموجز والمقالات ، وموجود في تصانيف أئمة أصحابه وأجلهم على الإطلاق القاضي أبو بكر بن أبي الطيب وقد ذكر ذلك في كتاب الإبانة والتبديد وغيرهما ؛ وذكره ابن فورك فيما جمعه من كلام ابن كلاب وكلام الأشعري ، وذكره البيهقي في الاسماء والصفات والاعتقاد ، وذكره القشيري في كتاب الشكاية له ، وذكره ابن عساكر في كتابه (تبیین كذب المفتري) حتى ابن الخطيب والسيف الآدمي حكوا ذلك عن الأشعري وأنه أثبت اليمين صفة لله ، ولكن غلطوا حيث ظنوا أن له قرين في ذلك ؛ وهذه كتبه كلها ليس فيها إلا الإثبات فهو الذي يحكيه عن أهل السنة وينصره ، ويحكي خلافة عن الجهمية والمعتزلة .

لأنهم كان قبل ذلك يقول بقول المعتزلة ثم رجع عنه وصرح بخلافهم واستمر على ذلك حتى مات .

قال الأشعري في كتابه الذي ذكر ابن عساكر أنه آخر كتبه وعليه اعتمد في ذكر مناقبه واعتقاده قال : فإن سألنا سائل فقال ما تقولون ان لله يدين ؟ قبل نعم تقول ذلك لقوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) ولقوله (من) « خلق الله آدم بيده وغرس جنة طوبى بيده » وقال تعالى (بل يدها مبسوطتان) وفي الحديث « كلنا بيده يمين » ، وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب ان يقولوا لقاتل عمات كذا وكذا يدي : هو بمعنى النعمة إذا كان الله خاطب العرب بلغاتها وما تجمده مفهوماً في كلامها ومعقولا في خطابها وإذا لا يجوز في خطابها ان يقول القاتل فعلت يدي وبمعنى النعمة ، بطل أن يكون معنى يدي النعمة - وساق الكلام في إنكار هذا التأويل وأطاله جداً وقرر أن لفظ اليدين على حقيقته وظاهره ، وبين ان اللغة التي نزل بها القرآن لا تحتمل ما تأولت الجهمية .

وقال لسان أصحابه وأجلهم ابن الطيب في كتاب التهيد وهو أشهر كتبه : فان قال القاتل فالاحجية في ان لله وجهاً ويدين (قيل له) قوله تعالى (ويقيم وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وقوله (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) فأثبت لنفسه وجهاً ويدين فان قالوا بجم ابتكرتم ان يكون المعنى خلقت يدي انه خلقه بقدرته أو بنعمته ، لأن اليدين في اللغة تكون بمعنى النعمة وبمعنى القدرة : كما يقال افلان هندي يد بيضاء وهذا شيء في يد فلان وتحت يده ويقال رجل أبد إذا كان قادراً كما قال تعالى (خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً) يريد عملنا بقدرتنا وقال الشاعر :

إذا ما راية رفعت لمجد * تلقاها عرابة باليمين

وكذلك قوله (خلقت يدي) يعني بقدرته ونعمته ، قال : فيقال له هذا باطل . اذ قوله (يدي) يقتضى إثبات يدين هما صفة له ، فلو كان المراد بهما القدرة لوجب ان يكون له قدرتان ، وأنتم تزعمون ان لله تعالى قدرة واحدة ؛ فكيف يجوز أن تثبتوا قدرتين ؛ وقد أجمع المسلمون المثبتون الصفات والتأفون لها على أنه لا يجوز ان يكون لله تعالى قدرتان ، فبطل ما قلتم .

وكذلك لا يجوز ان يكون خلق الله آدم بنعمتين لأن نعم الله تعالى على آدم وغيره لا تحصى ، ولان القاتل لا يجوز ان يقول رفعت الشيء أو وضعت يدي أو توليته يدي وهو يريد نعمته ؛ وكذلك لا يجوز ان يقال لى عند فلان يدان معنى نعمتين ؛ وإنما يقال لى عنده يدان بوضاوان ؛ ولان فعلته يدي لا يستعمل إلا في اليد التي هي صفة الذات . ويدل على فساد تأويلهم أيضاً أنه لو كان الأمر على ما قالوه لم يغفل عن ذلك إبليس وان يقول أى فضل لأدم على يقتضى أن أسجد له وأنا أيضاً بيدك خلقتى وفى العلم بأن

الله تعالى فضل آدم عليه بخلقه بيديه دليل على فساد ما قالوه : فإن قال القائل : فا أنكرتم ان تكون يده ووجهه جارحة إذ كنتم لا تعلمون يداً ووجهاً مما صفة غير الجارحة - قلنا لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نقل حياً طليماً قادراً إلا جسماً ان نقضى نحن وأنهم ذلك على الله ، وكما لا يجب إذا كان قائماً بذاته ان يكون جوهراً لأننا وإياكم لم نجد قائماً بنفسه في شاهدنا إلا كذلك (الجواب لهم) ان قالوا : فيجب ان يكون عليه وكلامه وحياته وسائر صفات ذاته أعراساً وأجساماً أجناساً أو حوادث أو أعياناً له تعالى وعناجزة إلى قلبه ، ولو تتبعنا القول عن أهل السنة لزادت على المئين .

(عامة لهذا الفصل)

ورد لفظ اليد في القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين في أكثر من مائة موضع وروداً متوفاً متصرفاً فيه مقروناً بما يدل على أنها يد حقيقة من الإمساك والاطي والقبض والبسط والمصافحة والحياث والنضج باليد ، والخلق باليدين والمباشرة بهما وكتب التوراة بيده وغرس جنة عدن بيده ، وتعمير طينة آدم بيده ، ووقوف العبد بين يديه وكون المصطفين من يمينه ، وقيام رسول الله ﷺ يوم القيامة عن يمينه ، وتغيير آدم بين ما في يديه ، فقال اخترت يمين ربى ، وأخذ الصدقة بيمينه يريها لصاحبها ، وكتابته بيده على نفسه أن رحمة تطلب غضبه . وأنه مسح ظهر آدم بيده ثم قال له وبداه مفتوحتان : اختر . فقال اخترت يمين ربى وكلتا يديه يمين مباركك ، وأن يمينه ملائ لا ينفخها نفقة سحاء الليل والنهار ، ويديه الأخرى القسط ورفع ويغضض : وأنه خلق آدم من قبضة قبضتها من جميع الأرض ، وأنه يطوى السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يطوى الأرض باليد الأخرى ، وأنه خط الألواح التي كتبها لموسى بيده .

وذكر عثمان بن سعيد الهاربي بإسناد صحيح عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن الملائكة قالت : يا رب قد أعطيت بنى آدم الدنيا يأكلون فيها ويشربون ويلبسون ، فأجعل لنا الآخرة كما جعلت لهم الدنيا ؟ فقال : لا أفعل . فأعادوا ذلك ، فقال لا أفعل فأطعوا ذلك عليه فقال : وهزنى لا أجعل صالح ذرية من خلقت يدي كمن قلت له كن فكان ، ورواه عبد الله بن أحمد في كتاب السنة عن النبي ﷺ مرسل .

وقوله : (الأيدي ثلاثة) فيد الله العليا ويد المعطى التي تليها ؛ ويد السائل السفلى . فهل يصح في عقل أو لغة أو عرف أن يقال : قدوة الله أو نعمته العليا ويد المعطى التي تليها . فهل يحتمل هذا التركيب غير يد الذات بوجه ما . وهل يصح أن يراد به غير ذلك

وكذلك قوله : اليد العليا خير من اليد السفلى ، واليد العليا هي المنفعة ، واليد السفلى هي السائلة . فضع هذا إلى قوله : الأبدى ثلاثة : فيد الله العليا ، ويد المعطي هي التي تليها ، وإلى قوله (بل يده مبسوطتان ينفق كيف يشاء) تقطع بالضرورة أن المراد يد الذات لا يد القدرة والنعمة : فإن التركيب والفقد والسياق لا يحتمله البتة .

وتأمل قوله (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم) فلما كانوا يبايعون رسول الله ﷺ بأيديهم ؛ ويضرب يده على أيديهم ، وكان رسول الله (ص) هو السفير بينه وبينهم ، كانت مبايعتهم له مبايعة لله تعالى ، ولما كان سبحانه فوق سمواته على عرشه وفوق الخلائق كلهم ، كانت يده فوق أيديهم ، كما أنه سبحانه فوقهم ، فهل يصح هذا لمن ليس له يد حقيقية ، فكيف يستقيم أن يكون المعنى قدرة الله ونعمته فوق قدرهم ونعمهم ، أم تقتضى المقابلة أن يكون المعنى هو الذي يسبق إلى الإنعام من هذا الكلام .

وكذلك قوله : ما تصدق أحد بصدقة من طيب - ولا يقبل الله إلا الطيب - إلا أخذها الرحمن بيمينه ، وإن كانت تمرة فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل ، فهل يحتمل هذا الكلام غير الحقيقة .

وهب أن اليد تستعمل في النعمة ، أفسمتم أن اليمين والكف يستعملان في النعمة في غير الوضع الجديد الذي اخترعتموه وحلمتم عليه كلام الله وكلام رسوله (ص) وكذلك (ويده الأخرى القبط) هل يصح أن يكون المعنى وجدرته الأخرى ، وهل يصح في قوله (إن المقسطين عن يمين الرحمن) إنه عن قدرته في لغة من اللغات ، وهل سمعتم باستعمال اليمين في النعمة والكف في النعمة ؛ وكيف يحتمل قوله : وإن الله أخذ ذرية آدم من ظهوره ؛ ثم أغاض بهم في كفهم ، كف النعمة والقدرة ، وهذا لم يعمدوا أنتم ولا أسلافكم به امتثالاً البتة سوى الوضع الجديد الذي اخترعتموه .

وكذلك قوله : ختم الله طينة آدم ثم ضرب يده فيها فخرج كل طيب بيمينه وكل خبيث بيده الأخرى ثم غلط بينهما ، فهل يصح في هذا السياق غير الحقيقة ؟ فضع لفظ النعمة والقدرة ها هنا ، ثم انظر هل يستقيم ذلك ، وهل يصح في قوله (والخير كله في يديك) أن يكون في نعمتيك أو في قدرتيك .

وقال عبد الله بن الحارث عن النبي (ص) : إن الله خلق آدم بيده وكتب الثوراة بيده وغرس جنة عدن بيده . أفصح أن ينحصر الثلاث بقدرته ، ولا سيما لفظ الخديف : إن الله لم يخلق بيده إلا ثلاثة أشياء ، أفصح أن توضع النعمة والقدرة موضع اليد ها هنا .

المثال الخامس : وجه الرب جل جلاله حيث ورد في الكتاب والسنة فليس بمجاز بل على حقيقته ؛ واختلف المعطلون في جهة التجوز في هذا ؛ فقالت طائفة : لفظ الوجه زائد ؛ والتقدير ويبقى ربك . إلا ابتغاء ربه الأعلى ، ويريدون ربهم وقالت فرقة أخرى منهم : الوجه بمعنى الذات ؛ وهذا قول أولئك وإن اختلفوا في التعبير عنه . وقالت فرقة : ثوابه وجزاؤه ؛ فجعله هؤلاء مخلوقاً منفصلاً ؛ قالوا لأن الذي يراد هو الثواب . وهذه أقوال نعوذ بوجه الله العظيم من أن يجعلنا من أهلها . قال عثمان بن سعيد الدارمي : وقد حكى قول بشر المريسي أنه قال في قول النبي ﷺ : إذا قام العبد يصلي أقبل الله عليه بوجهه ، يحتمل أن يقبل الله عليه بنعمته وإحسانه وأفعاله وما أوجب للصلي من الثواب . فقوله ويبقى وجه ربك أي ما توجه به إلى ربك من الأعمال الصالحة . وقوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) أي قبله الله .

قال الدارمي : لما فرغ المريسي من إنكار اليدين ونفيهما عن الله أقبل قبل وجه الله ذي الجلال والإكرام لينفيه عنه كما نفى عنه اليدين ؛ فلم يدع غاية . في إنكار وجه الله ذي الجلال والإكرام والجحود به حتى ادعى أن وجه الله - الذي وصفه بأنه ذو الجلال والإكرام - مخلوق ، لأنه ادعى أنه أعمال مخلوقة يتوجه بها إليه ، وثواب وإنعام مخلوق يثيب به العامل ؛ وزعم أنه قبله الله ؛ وقبله الله لا شك مخلوقة .

ثم ساق الكلام في الرد عليه .

والقول بأن لفظ الوجه مجاز باطل من وجوه .

(أحدها) إن المجاز لا يمتنع نفيه ؛ فعلى هذا لا يمتنع أن يقال ليس لله وجه ولا حقيقة لوجهه ؛ وهذا تكذيب صريح لما أخبر به عن نفسه وأخبر به عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم .

الثاني : إنه خروج عن الأصل والظاهر بلا موجب .

الثالث : إن ذلك يستلزم كون حياته وسمعه وبصره وقدرته وكلامه وإرادته وسائر صفاته مجاز لا حقيقة كما تقدم تقريره .

الرابع : إن دعوى المعطل أن الوجه صلة كذب على الله وعلى رسوله وعلى اللغة

فإن هذه الكلمة ليست بما عهد زيادتها (الخامس) إنه لو ساغ ذلك لساغ لمعطل آخر أن يدعى الزيادة في قوله : أعوذ بكرة الله وقدرته . ويكون التقدير أعوذ بالله ، ويدعى معطل آخر الزيادة في سميحه وبصره وغير ذلك .

السادس : إن هذا يتضمن إلغاء وجهه لفظاً ومعنى ؛ وإن لفظه زائد ومعناه منتف . السابع : ما ذكره الخطابي والبيهقي وغيرهما ، قالوا لما أضاف الوجه إلى الذات وأضاف النعت إلى الوجه فقال (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) دل على أن ذكر الوجه ليس بصلة وأن قوله (ذو الجلال والإكرام) صفة للوجه وأن الوجه صفة للذات .

قلت : فتأمل رفع قوله (ذو الجلال والإكرام) عند ذكر الوجه وجره في قوله (تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام) فذو الوجه المضاف بالجلال والإكرام لما كان القصد الاخبار عنه ، وذو المضاف إليه بالجلال والإكرام في آخر السورة لما كان المقصود عين المسمى دون الاسم فتأمله .

الثامن : إنه لا يعرف في لغة من لغات الأمم وجه الشيء بمعنى ذاته ونفسه . وغاية ما شبه به المعطل وجه الرب أن قال : هو كقوله وجه الحائط ووجه الثوب ووجه النهار ووجه الأمر (فيقال) لهذا المعطل المشبه : ليس الوجه في ذلك بمعنى الذات بل هذا مبطل لقولك ؛ فإن وجه الحائط أحد جانبيه ؛ فهو مقابل لدبره ؛ ومثل هذا وجه الكعبة ودبرها ؛ فهو وجه حقيقة ؛ ولكنه بحسب المضاف إليه ؛ فلما كان المضاف إليه بناء كان وجهه من جنسه ، وكذلك وجه الثوب أحد جانبيه وهو من جنسه ، وكذلك وجه النهار أوله ولا يقال لجميع النهار . وقال ابن عباس وجه النهار أوله ومنه قولهم : صدر النهار . قال ابن الأعرابي : أتيت بوجه نهار وصدر نهار ، وأنشد للربيع ابن زياد .

من كان مسروراً بمقتل مالك فليأت نسوتنا بوجه نهار
والوجه في اللغة مستقبل كل شيء لأنه أول ما يواجه منه ؛ ووجه الرأي والأمر ما يظهر أنه صوابه ؛ وهو في كل محل بحسب ما يضاف إليه ؛ فإن أضيف إلى زمن كان الوجه زمناً ، وإن أضيف إلى حيوان كان بحسبه ؛ وإن أضيف إلى ثوب أو حائط كان بحسبه ؛ وإن أضيف إلى من (ليس كمثل شيء) كان وجهه تعالى كذلك

(التاسع) إن حمله على الثواب المنفصل من أبطل الباطل ، فإن اللغة لا تحتمل ذلك ولا يعرف أن الجزاء يسمى وجباً للجازي .

(العاشر) إن الثواب مخلوق ؛ فقد صح عن النبي ﷺ أنه استعاذ بوجه الله فقال : « أعوذ بوجهك الكريم أن تغفلني ؛ لا إله إلا أنت الخي الذي لا يموت ، والجن والإنس يموتون ، رواء أبو داود وغيره .

ومن دعائه يوم الطائف : أعوذ بوجهك الكريم الذي أشرقته له الظلمات واصلح عليه أمر الدنيا والآخرة . ولا يظن برسول الله (ص) أن يستميد بمخلوق . وفي صحيح البخاري أن رسول الله (ص) أنزل عليه (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم) قال أعوذ بوجهك (أو من تحت أرجلكم) قال أعوذ بوجهك .

وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه . أمرني رسول الله (ص) فقال : إذا أخذت مضجعتك فقل : أعوذ بوجهك الكريم وكلئلك التامات من شر ما أنت أخذ بناصيته ؛ اللهم أنت تكشف المأثم والمغرم ، اللهم لا يهزم جندك ولا يخلف وعدك ولا ينفع ذا الجد منك الجد ؛ سبحانك وبحمدك ، وإسناده كلهم ثقات .

وفي الموطأ : أنه لما كان ليلة الجن أقبل عفرية من الجن وفي يده شعلة من نار لجعل النبي (ص) يقرأ القرآن فلا يرداد إلا قريباً ، فقال له جبرائيل عليه السلام : ألا أعلمك كلمات تقولن ينكب منها لفيه وتطفأ شعلته ، قل : « أعوذ بوجه الله الكريم وكلئلك التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر ، من شر ما ينزل من السماء ، ومن شر ما يبرج فيها ، ومن شر ما ذرأ في الأرض وما يخرج منها ، ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل ؛ ومن شر كل طارق إلا طارقاً يطرق بخير يا رحمان ، فقأها فانكبت لفيه وطفئت شعلته ، أرسله مالك ووجهه غيره .

الحادي عشر : إن النبي (ص) كان يدعو في دعائه : أسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك ، ولم يكن يسأل لذة النظر إلى الثواب ولا يعرف تسمية ذلك وجباً لغة ولا حرفاً ولا هرفاً .

الثاني عشر : إن النبي (ص) قال : من استعاذ بالله فأعيذوه ، ومن سألكم بوجه الله فأعطوه ، وفي السنن من حديث جابر عن النبي (ص) قال : لا ينبغي لأحد أن يسأل الله إلا الجنة ؛ فكان طاووس يكره أن يسأل الإنسان بوجه الله ؛ وجاء رجل إلى عمر بن عبد العزيز فرغض إليه حاجته ثم قال : أسألك بوجهه الله ، فقال عمر : لقد سألت بوجه الله ؛ فلم يسأل شيئاً إلا أعطاه إياه . ثم قل عمر : وجهك ألا سألته

بوجه الله الجنة . ولو كان المراد بوجه مخلوقاً من مخلوقاته لما جاز أن يقسم عليه ويسأل به . ولا كان ذلك أعظم من السؤال به سبحانه .

وهذه الآثار صريحة في أن السؤال بوجه أبلغ وأعظم من السؤال به ، فقد قال رسول الله (ص) « لا يسأل بوجه الله إلا الجنة » ، فدل على بطلان قول من قال هو ذاته الثالث عشر : ما رواه مسلم في صحيحه من حديث أبي موسى الأشعري قال : قال رسول الله (ص) « إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام ؛ يخفض القسط ويرفعه ، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل عمل الليل . حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه » ، فإضافة السبحات التي هي الجلال والنور إلى الوجه وإضافة البصر إليه ، تبطل كل مجاز وتبين أن المراد بوجه .

الرابع عشر : ما قاله عبد الله بن مسعود : ليس عند ربكم ليل ولا نهار ، نور السموات والأرض من نور وجهه ، قبل يصبح أن يحمل الوجه في هذا على مخلوق أو يكون صلة لا معنى له ، أو يكون بمعنى القبلة والجهة وهذا مطابق لقوله عليه السلام « أهو ذنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات » ، فأضاف النور إلى الوجه ؛ والوجه إلى الذات ، واستعاذ بنور الوجه الكريم ، فلم أن نوره صفة له ، كما أن الوجه صفة ذاتية ؛ وهذا الذي قاله ابن مسعود هو تفسير قوله (الله نور السموات والأرض) فلا تقتثل بأقوال المتأخرين الذين عشت بصائرهم عن معرفة ذلك ، فخذ العلم عن أهله ؛ فهذا تفسير الصحابة رضي الله عنهم .

الخامس عشر : إن من تدبر سياق الآيات والأحاديث والآثار التي فيها ذكر وجه الله الأعلى ذي الجلال والإكرام قطع ببطلان قول من حملها على المجاز ، وأنه الثواب والعزاء ، لو كان اللفظ صالحاً في ذلك في اللغة ؛ فكيف واللفظ لا يصلح لذلك لغة ؛ فنها قوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وقوله (وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى)

الوجه السادس عشر : إن الصحابة رضي الله عنهم والتابعين وجميع أهل السنة والحديث والائمة الأربعة ؛ وأهل الاستقامة من أتباعهم متفقون على أن المؤمنين يرون وجه ربهم في الجنة ؛ وهي الزيادة التي فسر بها النبي (ص) (والصحابة) (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) فروي مسلم في صحيحه بإسناده عن النبي (ص) في قوله « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » ، قال النظر إلى وجه الله تعالى ، فمن أنكر حقيقة الوجه لم يكن لا نظر عنده حقيقة ، ولا سيما إذا أنكر الوجه والعلو ، فيعود النظر عنده إلى خيال مجرد ؛ وإن

أحسن العبارة قال : هو معنى يقوم بالقلب نسبت إليه كمنسبة النظر إلى العين ، وليس في الحقيقة عنده نظر ولا وجه ولا لذة تحصل للناظر .

الوجه السابع عشر : ان الوجه حيث ورد قائماً ورد مضافاً إلى الذات في جميع موارد والمضاف إلى الرب تعالى نوحان : أعيان قائمة بنفسها كبيت الله وفاقه الله وروح الله وعبد الله ورسول الله - فهذا إضافة تشريف وتخصيص وهي إضافة مملوك إلى مالكة (الثاني) صفات لا تقوم بنفسها كعلم الله وحياته وقدرته وعزته وسمعه وبصره ونوره . وكلامه ، فهذه إذا وردت مضافة إليه فهي إضافة صفة إلى الموصوف بها .

إذا عرف ذلك فوجهه الكريم وسمعه وبصره إذا أضيف إليه وجب ان تكون إضافته إضافة وصف لا إضافة خلق ، وهذه الإضافة تنفي ان يكون الوجه مخلوقاً وان يكون حشواً في الكلام ؛ وفي سنن أبي داود عنه (س) انه كان إذا دخل المسجد قال : أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم ، فتأمل كيف قرن في الاستعاذة بين استعاذته بالذات وبين استعاذته بالوجه الكريم - وهذا صريح في إبطال قول من قال انه الذات نفسها وقول من قال انه مخلوق .

الوجه الثامن عشر : ان تفسير وجهه الله بقبلة الله وان قاله بعض السلف كجهامد وتبعه الشافعي ، فإنما قالوه في موضع واحد لا غير وهو قوله تعالى (والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) فبأن هذا كذلك في هذا الموضع ، فهل يصح ان يقال ذلك في غيره في المواضع التي ذكر الله تعالى فيها الوجه ، فأيفيدكم هذا في قوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وقوله (إلا ابتغاء وجهه ربه الأعلى) وقوله (إنما نطعمكم لوجه الله) هل أن الصحيح في قوله (ثم وجهه الله) انه كقوله في سائر الآيات التي ذكر فيها الوجه ، فانه قد اطرده حيث في القرآن والسنة مضافاً إلى الرب تعالى على طريقة واحدة ومعنى واحد ، فليس فيه معنيان مختلفان في جميع المواضع غير الموضع الذي ذكر في سورة البقرة وهو قوله (ثم وجهه الله) وهذا لا يتعين حمله على القبلة والجهة ؛ ولا يمتنع أن يراد به وجه الرب حقيقة ، فحمله على غير القبلة كنظائره كلها أولى بوضوحه :

الوجه التاسع عشر : انه لا يعرف إطلاق وجهه الله على القبلة لئلا ولا شرعاً ولا عرفاً بل القبلة لها اسم يخصها ، والوجه له اسم يخصه ، فلا يدخل أحدهما على الآخر ولا يستمار اسمه له . نعم القبلة تسمى وجهة كما قال تعالى (ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا) وقد تسمى جهة وأصلها وجهة لكن أعلنت بحذف فانها كزنة رعدة وإنما سميت قبلة ووجهة لأن الرجل يقابلها ويواجهها بوجهه وأما تسميتها وجهاً فلا عهد

به ، فكيف إذا أضيف إلى الله تعالى مع انه لا يعرف تسمية القبلة (وجهه الله) في شيء من الكلام مع انها تسمى وجهة ؛ فكيف يطلق عليها وجه الله ولا يعرف تسميتها وجها .
وأيضاً فمن المعلوم ان قبلة الله التي نصبها لعباده هي قبلة واحدة وهي القبلة التي أمر الله عباده ان يتوجهوا اليها حيث كانوا لا كل جهة يولى الرجل وجهه اليها فإنه يولى وجهه إلى المشرق والمغرب والشمال وما بين ذلك ؛ وليس تلك الجهات قبلة الله فكيف يقال أى وجهة وجهتموها واستقبلتموها فهي قبلة الله

(فإن قيل) هذا عند اشتباه القبلة على المصلى وعند صلاته النافذة في السفر (قيل) اللفظ لا إشعار له بذلك البتة بل هو عام مطلق في الحضر والسفر وحال العلم والاشتباه والقدرة والعجز يوضحه : ان إخراج الاستقبال المفروض والاستقبال في الحضر وعند العلم والقدرة وهو أكثر أحوال المستقبل وحل الآية على استقبال المسافر في التنقل على الراحلة وعلى حال النعم ونحوه بعيد جداً عن ظاهر الآية وإطلاقها وصومها وما قصد بها ، فإن أين من أدوات العموم وقد أكد عموماً بما أرادته لتحقيق العموم كقوله (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) والآية صريحة في انه ايئنا ولي العبد قم وجهه الله من حضر أو سفر في صلاة أو غير صلاة ، وذلك ان الآية لا تعرض فيها للقبلة ولا للحكم الاستقبال بل سياقتها لمنى آخر وهو بيان عظمة الرب تعالى وسعته ، وانه أكبر من كل شيء ، وأعظم منه وانه يحيط بالعالم العلوي والسفلي ؛ فذكر في أول الآية إحاطة ملكه في قوله (والله المشرق والمغرب) فنبتنا بذلك على ملكه لما بينهما ؛ ثم ذكر عظمته سبحانه وانه أكبر وأعظم من كل شيء فأين ما ولي العبد وجهه قم وجهه الله ، ثم ختم باسمين دالين على السعة والإحاطة فقال (إن الله واسع عليم) فذكر اسمه الواسع عظيم قوله (فأين ما تولوا فثم وجه الله) كالتفسير والبيان والتقرير له فتأمل فهذا السياق لم يقصد به الاستقبال في الصلاة بخصوصه وان دخل في عموم الخطاب حضراً أو سفراً بالنسبة إلى الفرض والنفل والقدرة والعجز .

وعلى هذا فالآية باقية على عمومها وأحكامها ليست منسوخة ولا مخصوصة بل لا يصح دخول النسخ فيها ، لأنها خبر عن ملكه للمشرق والمغرب وانه أين ما ولي الرجل وجهه فثم وجه الله وعن سعته وعظمته ، فكيف يمكن دخول النسخ والتخصيص في ذلك .
وأيضاً هذه الآية ذكرت مع ما بعدها لبيان عظمة الرب والرد على من جعل له عدلاً من خلقه أعز منه في العبادة ولهذا ذكر بعدما الرده على من جعل له إلهاً فقال تعالى (وقالوا

اتخذ الرحمن ولداً سبحانه، بل له ما في السموات) إلى قوله (كن فيكون) فهذا السياق لا ترمض فيه القبلة ؛ ولا سياق الكلام لأجلها ؛ وإنما سبق لذكر عظمة الرب وبيان سعة علمه ومملكه وحله ؛ والواسع من أسمائه ، فكيف تجمعون له شريكاً بسببه وتمنعون ييوته ومساجده أن يذكر فيها اسمه ، وتسعون في خرابها ، فهذا للمشركين ، ثم ذكر مانسبه إليه النصارى من اتخاذ الولد ، ووسط بين كفر هؤلاء وقوله تعالى (والله المشرق والمغرب) فالقمام مقام تقرير لأصول التوحيد والإيمان والرد على المشركين ، لا بيان فرع معين جزئى .

يوضحه : ان الله تعالى لما ذكر قبلته التى شرعها عيبتها دون سائر الجهات بأنها شطر المسجد الحرام ، وأكد ذكرها مرة بعد مرة تميئنا لها دون غيرها من الجهات بأنها القبلة التى رضىها ؛ وشرعها وأحبها لعباده ، ولم يذكر أنها كل جهة ، بل أخبر أنها قبلة رضىها رسول (ص) وجعل استقبالها من اعلام نبوة رسوله (ص) فقال تعالى (وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم) أى ذلك الاستقبال ؛ وأكد أمر هذه القبلة تأكيذاً أزال به استقبال غيرها ، وأن تكون قبلة شرعها .

الوجه العشرون : إنه سبحانه أخبر عن الجهات التى تستقبلها الأمم منكراً مطلقة غير مضافة إليه ، وأن المستقبل لها هو موليا وجهه ؛ لا أن الله شرعها له وأمره بها ؛ ثم أمر أهل قبلته بالمبادرة والمساقة إلى الخير الذى ادخره لهم وخصهم به ، ومن جملة هذه القبلة التى خصهم دون سائر الأمم فقال تعالى (ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات) إلى قوله (قدير)

فتأمل هذا السياق فى ذكر الوجوهات المختلفة التى توليها الأمم وجوههم ، ونزل عليه قوله (والله المشرق والمغرب) إلى قوله (واسع علم) وانظر هل يلائم السياق السياق والمعنى المعنى ويطابقه ، أم هما سياقان دل كل منهما على معنى غير المعنى الآخر ، فالألفاظ غير الألفاظ والمعنى غير المعنى .

الوجه الحادى والعشرون : إنه لو كان المراد بوجه الله قبلة الله لكان قد أضاف إلى نفسه القبل كلها ، وضلوم أن هذه إضافة تخصيص وتشريف إلى إلهيته ومعبته ، لا إضافة عامة إلى ربوبيته ومشيتته ، وما هذا شأنها لا يكون المضاف الخاص إلا كبيت الله وناقة الله وروح الله ، فإن البيوت والنوق والأرواح كلها لله ، ولكن المضاف إليه بعضها ؛ فقبلة الله منها هى قبلة بيته لا كل قبلة ، كما أن بيته هو البيت المخصوص لا كل بيت .

الوجه الثانى والعشرون : أن يقال حمل الوجه فى الآية على الجهة والقبلة ، إما أن

يكون هو ظاهر الآية أو يكون خلاف الظاهر ، ويكون المراد بالوجه وجه الله حقيقة ، لأن الوجه إنما يراد به الجهة والقبلة إذا جاء مطلقاً غير مضاف إلى الله تعالى كما في حديث الاستسقاء : فلم يقدم أحد من وجه من الوجوه إلا أخبر بالوجود ، أو يكون ظاهر الآية الأمرين كليهما . ولا تنافي بينهما ؛ فأبينا ولي العبد وجهه في صلاة تولية مأموراً بها فهي قبلة الله ، وثم وجه الله ، فهو مستقبل قبلته ووجهه أو تكون الآية بحملة محتملة للأمرين فإن كان الأول هو ظاهرها لم يكن حملها عليه مجازاً ، وكان ذلك حقيقته ، ومن يقول هذا يقول وجهه الله في هذه الآية قبلته وجهه التي أمر باستقبالها بخلاف وجهه في قوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وتلك النصوص التي ذكرناها ، وغاية ذلك أن يكون الوجه لفظاً مشتركاً قد استعمل في هذا تارة وفي هذا تارة ، فمن أين يلزم من ذلك أن يكون وجه الرب ذو الجلال والإكرام مجازاً ، وأن لا يكون له وجه حقيقة ؟ لولا التلبس والترويح بالباطل .

وإن كان الثاني فالأمر ظاهر . وإن كان الثالث فلا تنافي بين الأمرين ، فأبينا ولي المصلي وجهه فهو قبلة الله ، وهو مستقبل وجهه ربه ، لأنه واسع . والعبد إذا قام إلى الصلاة فإنه يستقبل ربه تعالى ؛ والله مقبل على كل مصلي إلى جهة من الجهات المأمور بها بوجهه ؛ كما تواترت بذلك الأحاديث الصحيحة عن النبي (ص) مثل قوله ، إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يبصق قبل وجهه ؛ فإن الله قبل وجهه ، وفي لفظ « فإن ربه بينه وبين القبلة » .

وقد أخبر أنه حينما توجه العبد فإنه مستقبل وجهه الله ؛ فإنه قد دل العقل والضرورة وجميع كتب الله السماوية على أن الله تعالى عال على خلقه فوق جميع المخلوقات ، وهو مستو على هرشه ، وعرشه فوق السموات كلها ، فهو سبحانه محيط بالعالم كله ؛ فأبينا ولي العبد فإن الله مستقبله ، بل هذا شأن مخلوقه المحيط بما دونه ، فإن كل خط يخرج من المركز إلى المحيط فإنه يستقبل وجه المحيط ويواجهه ، والمركز يستقبل وجه المحيط ، وإذا كان على المخلوقات المحيط يستقبل سافلها المحيط به بوجهه من جميع الجهات والجوانب ، فكيف بشأن من هو بكل شيء محيط ؛ وهو محيط ولا يحاط به ؛ كيف يتمتع أن يستقبل العبد وجهه تعالى حيث كان وأين كان ؛ وقوله (ثم وجه الله) إشارة إلى مكان موجود والله تعالى فوق الامكنة كلها ليس في جوفها ؛ وإن كانت الآية بحملة محتملة لأمرين لم يصح دعوى المجاز فيها ولا في وجه الله حيث ورد ، فطلعت دعواهم أن وجه الله على المجاز لا على الحقيقة . بوضعه :

الوجه الثالث والعشرون : إنه لو أريد بالوجه في الآية الجهة والقبلة لكان وجه الكلام أن يقال (فإنيما تولوا فهو وجه الله) لأنه إذا كان المراد بالوجه الجهة فهي التي تولي نفسها ، وإنما يقال ثم كذا إذا كان هناك أمران ، كقوله تعالى (وإذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا) فالنعيم والملك ثم لا أنه نفس الظرف . والوجه لو كان المراد به الجهة نفسها لم يكن ظرفاً لنفسه ، فإن الشيء لا يكون ظرفاً لنفسه ؛ فتأمله

ألا ترى إنك إذا أشرت إلى جهة الشرق والغرب لا يصح أن تقول : ثم جهة الشرق وثم جهة الغرب ، بل تقول : هذه جهة الشرق وهذه جهة الغرب ، ولو قلت : هناك جهة الشرق والغرب لكان ذكر اللفظ لغواً ، وذلك لأن ثم إشارة إلى المكان البعيد فلا يشار بها إلى القريب ، والجهة والوجه مما يحاذيك إلى آخرها ، لجهة الشرق والغرب وجهة القبلة مما يتصل لك إلى حيث يلتقي ، فكيف يقال فيها ثم إشارة إلى البعيد بخلاف الإشارة إلى وجه الرب تبارك وتعالى ، فإنه يشار إلى حيث يشار إلى ذاته ، ولهذا قال غير واحد من السلف : فثم الله تحقيقاً ، لأن المراد وجهه الذي هو من صفات ذاته والإشارة إليه بأنه ثم كالإشارة إليه بأنه فوق سمواته ، وعلى العرش وفوق العالم .

الوجه الرابع والعشرون : إن تفسير القرآن بعضه ببعض أولى التفسير ما وجد إليه السبيل ، ولهذا كان يعتمد الصحابة والتابعون والأئمة بمسندهم ، والله تعالى ذكر في القرآن القبلة باسم القبلة والوجهة ، وذكر وجهه الكريم باسم الوجه المضاف إليه ؛ فتفسره في هذه الآية بنظائره هو المتعين .

الوجه الخامس والعشرون : إن الآية لو احتملت كل واحد من الأمرين لكان الأولى بها إرادة وجهه الكريم ذي الجلال والإكرام ، لأن المصلي مقصوده التوجه إلى ربه ، فكان من المناسب أن يذكر أنه إلى أي الجهات صليت فأنت متوجه إلى ربك ، ليس في اختلاف الجهات ما يمنع التوجه إلى ربك . فجاءت الآية وافية بالمقصود فقال (والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) فأخبر أن الجميع ملكه وقد خلقه ، وقد علم بالقطرة والشرع أن الله تعالى فوق العالم محيط بال مخلوقات عال عليها بكل اعتبار ، فمن استقبل جهة من الشرق أو الغرب ؛ أو الشمال أو الجنوب أو بين ذلك ، فإنه متوجه إلى ربه حقيقة ، والله تعالى قبل وجهه إلى أي جهة صلى ، وهو مع ذلك فوق سمواته عال على عرشه ؛ ولا يترحم تتأني هذين الأمرين ، بل اجتباهما هو الواقع ؛ ولهذا عامة أهل الإثبات جعل هذه الآية من آيات الصفات وذكرها مع نصوص الوجه ؛ مع قولهم إن الله تعالى فوق سمواته على عرشه .

الوجه السادس والعشرون : إنك إذا تأملت الأحاديث الصحيحة وجدتها مفسرة
للآية مشتقة منها ، كقوله ﷺ : « إذا قام أحدكم إلى الصلاة فأما يستقبل ربه ، وقوله
« فأقبل عليه بوجهه ما لم يصرف وجهه عنه ، وقوله « إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا
يصنع قبل وجهه ، وقوله « فإن الله بينه وبين القبلة » وقوله « إن الله بأمركم بالصلاة
فإذا صليتم فلا تلتفتوا ؛ فإن الله ينصب وجهه لوجه عبده في صلاته ما لم يلتفت ، رواه
ابن حبان في صحيحه والترمذي وقال « إن العبد إذا توضأ فأحسن الوضوء ثم قام إلى
الصلاة أقبل الله عليه بوجهه فلا ينصرف عنه حتى ينصرف أو يحدث حدث سوء ،
وقال جابر رضى الله عنه عن النبي ﷺ : « إذا قام العبد يصل أقبل الله عليه بوجهه
فإذا التفت أعرض الله عنه وقال : يا ابن آدم أنا خير من تلتفت إليه ، فإذا أقبل على
صلاته أقبل الله عليه ، فإذا التفت أعرض الله عنه ،

وقال ابن عمر عن النبي (ص) : « إذا صلى أحدكم فلا يتنخمّن بجماء وجه الرحمن .
وقال أبو هريرة عن النبي (ص) : « إن العبد إذا قام إلى الصلاة فإنه بين عيني الرحمن ،
فإذا التفت قال له : ابن آدم إلى من تلتفت ؟ إلى خير لك منى تلتفت .

المثال السادس : قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) ومن أسمائه النور ، وقالت
المعلقة ذلك مجاز ، معناه منور السموات والأرض بالنور الخلق ، قالوا ويتعين المجاز
لأن كل عاقل يعلم بالضرورة أن الله تعالى ليس هو هذا النور المنبسط على الجدران ؛
ولا هو النور الفاتئ من جرم الشمس والقمر والنار ، فإما أن يكون مجازاً منور
السموات ، أو هادئ أهلها .

وبطلان هذا يتبين بوجوه (الأول) أن النور جاء في أسمائه تعالى ، وهذا الاسم بما
تلقت الأمة بالقبول وأثبتوه في أسمائه الحسنى ، وهو في حديث أبي هريرة الذى رواه
الوليد بن مسلم ؛ ومن طريقه رواه الترمذي والنسائي ولم ينكره أحد من السلف ولا أحد
من أئمة أهل السنة ؛ ومحال أن يسمى نفسه نوراً ، وليس له نور ولا صفة النور ثابتة له
كما أن من المستحيل أن يكون علياً قديراً سميماً بصيراً ، ولا علم له ولا قدرة ، بل صفة
هذه الأسماء عليه مستلزمة لثبوت معانيها له ، واتقاء حقائقها عنه مستلزم لنفيها عنه ،
والثاني باطل قطعاً فتعين الأول .

الوجه الثامن : إن النبي (ص) لما سأله أبو ذر هل رأيت ربك ؟ قال « نور أنى
أراه ، رواه مسلم في صحيحه ، وفي الحديث قولان (أحدهما) أن معناه ثم نور ، أى
فهناك نور مننى وقرينة ؛ ويدل على هذا المعنى شيطان (أحدهما) قوله في اللفظ الآخر فى

الحديث : رأيت نوراً ، فهذا النور الذى رآه هو الذى حال بينه وبين رؤية الذات .
 (الثانى) قوله فى حديث أبى موسى : إن الله لا ينام ولا يفتنى له أن ينام ، يخفض
 القسط ويرفعه ، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل عمل الليل ، حجابه
 النور ، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه ، رواه مسلم فى
 صحيحه . وقال عثمان بن سعيد الدارمى : حدثنا محمد بن كثير ، أخبرنا سفيان عن عبيد
 المكتب عن مجاهد عن ابن عمر قال : احتجب الله عن خلقه بأربع : بنار وظلمة ونور
 وظلمة . وقال حدثنا موسى بن اسماعيل عن حماد بن سلمة عن أبى عمران الجوفى عن
 زرارة بن أوفى أن النبي صلى الله عليه وسلم سأل جبريل : هل رأيت ربك ؟ ، فانتفض
 جبريل وقال : يا محمد إن بنى وبينه سبعين حجاً من نور ، لو دثرت من أدانها
 لأحرقت ، (المعنى الثانى) فى الحديث : إنه سبحانه نور فلا يمكن رؤية ربه ، لأن نوره
 الذى لو كشف الحجاب عنه لأحرقت السموات والأرض وما بينهما مانع من رؤيته ،
 فإن كان المراد هو المعنى الثانى فظاهر ، وإن كان الأول فلا ريب أنه إذا كان نور الحجاب
 مانعاً من رؤية ذاته فنور ذاته سبحانه أعظم من نور الحجاب ، بل الحجاب إنما استتار
 بنوره ، فإن نور السموات إذا كان من نور وجهه كما قال عبد الله بن مسعود ، فنور
 الحجاب الذى فوق السموات أولى أن يكون من نوره ، وهل يعقل أن يكون النور
 حجاب من ليس له نور ، هذا أبين المحال ، وعلى هذا فلا تناقض بين قوله صلى الله
 عليه وسلم : رأيت نوراً ، وبين قوله : نور أنى أراه ، فإن المنقح بملاحظة الرؤية للذات
 المقدسة ، والمثبت رؤية ما ظهر من نور الذات . يوضحه :

الوجه الثالث : وهو أن ابن عباس جمع بين الأمرين فقال : رأى محمد ربه عز وجل
 فقيل له : أليس الله تعالى يقول (لا تدركه الأبصار) فقال ويحك ، ذاك إذا تجلى بنوره
 الذى هو نوره لم يبق له شيء ، فأخبر أن الأبصار لا تدرك نفس ذاته إذا تجلى بنوره
 الذى هو نوره . فهذا موافق لقول النبي صلى الله عليه وسلم : نور أنى أراه ، ولقوله
 رأيت نوراً .

الوجه الرابع : إن الرب سبحانه أخبر أنه لما تجلى للجبل بظهور له أمر ما من نور
 ذاته المقدسة صار الجبل دكاً . فروى حميد عن ثابت عن أنس عن النبي (ص) فى قوله
 تعالى (فلما تجلى ربه للجبل) أشار أنس بطرف أصبعه على طرف خصره ، وكذلك أشار
 ثابت ، فقال له حميد الطويل : ما تريد يا أبا محمد ؟ فرجع ثابت يده فضرب صدره ضربة
 شديدة وقال : من أنت يا حميد ؟ يحدثنى أنس عن النبي (ص) وتقول أنت ما تريد بهذا ؟

ومعلوم أن الذي أصار الجبل إلى هذه الحال ظهور هذا القدر من نور الذات له بلا واسطة ، بل تجلى ربه له سبحانه .

الوجه الخامس : ما ثبت في الصحيحين عن ابن عباس أن النبي (ص) كان يقول إذا قام من الليل : اللهم لك الحمد ، أنت نور السموات والأرض ، الحديث ، وهو يقتضي أن كونه نور السموات والأرض مغاير لكونه رب السموات والأرض . ومعلوم أن إصلاحه السموات والأرض بالأنوار وهدايته لمن فيها هي ربوبيته ، فدل على أن معنى كونه نور السموات والأرض أمر وراء ربوبيتهما . يوضحه :

الوجه السادس : وهو أن الحديث تضمن ثلاثة أمور شاملة عامة للسموات والأرض وهو ربوبيتهما وقيوميتهما ونورهما ؛ فكونه سبحانه رباً لها وقيوماً لها ونوراً لها أوصاف له ، فأثار ربوبيته وقيوميته ونوره قائمة بهما ، وصفة الربوبية ومتعتها هو المخلوق المنفصل ، وهذا كما أن صفة الرحمة والقدرة والإرادة والرضى والغضب قائمة به سبحانه ، والرحمة الموجودة في العالم ؛ والإحسان والخير . والنخمة والعقوبة آثار لتلك الصفات ، وهي منفصلة عنه ، وهكذا عليه القائم به هو صفته . وأما علوم عبادته فن آثار عليه ، وقدرتهم من آثار قدرته ، فالتبس هذا الموضع على منكري نوره سبحانه ، ولبسوا على الجبال فقالوا : كل عاقل يعلم بالبدية أن الله سبحانه ليس هو هذا النور الفائق من جرم الشمس والقمر والنار ؛ فلا بد من حمل قوله نور السموات والأرض على معنى أنه نور السموات والأرض ؛ وهاد لأهل السموات والأرض وحيث أنه فنقول في :

الوجه السابع : أسأتم الظن بكلام الله ورسوله (ص) حيث فهم أن حقيقته ومدلوله أنه سبحانه هو هذا النور الواقع على المحيطان والجدران ، وهذا الفهم الفاسد هو الذي أوجب لكم إنكار حقيقة نوره وجعده ؛ وجمع بين الفهم الفاسد وإنكار المعنى الحق ، وليس ما ذكرتم من النور هو نور الرب القائم به الذي هو صفته ، وإنما هو مخلوق له منفصل عنه ، فإن هذه الأنوار المخلوقة إنما تكون في محل دون محل ؛ فالنور الفائق من النار أو الشمس أو القمر إنما هو نور لبعض الأرض دون بعض ، فإننا نعلم أن نور الشمس الذي هو أعظم من نور القمر والكواكب والنار ؛ ليس هو نور جميع السموات والأرض ومن فيهن ، فمن ادعى أن ظاهر القرآن وكلام الرسول (ص) أن نور الرب سبحانه هو هذا النور الفائق فقد كذب على الله ورسوله ، فلو كان لفظ النص : الله هو النور الذي تعابونه وتروونه في السموات والأرض لكان لفهم هؤلاء وتحريفهم مستتبداً . أما ولفظ النص (الله نور السموات والأرض) فمن أين يدل هذا بوجه ما أنه النور

الفائض من جرم الشمس والقمر والنار ، فأخرج نور الرب تعالى عن حقيقته وحمل لفظه على مجازه ، إنما استند إلى هذا القهم الباطل الذي لم يدل عليه اللفظ بوجه .

الوجه الثامن : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية بقوله « أنت نور السموات والأرض » ولم يفهم منها أنه هو هذا النور المنبسط على الحيطان والجدران ؛ ولا يفهم الصحابة عنه ، بل علموا أن لنور الرب تعالى شأنًا آخر هو أعظم من أن يكون له مثال . قال عبد الله بن مسعود : ليس عند ربكم ليل ولا نهار ، نور السموات والأرض من نور وجهه ، فهل أراد ابن مسعود أن هذا النور الذي على الحيطان ووجه الأرض هو عين نور الوجه الكريم ، أو فهم هذا عنه ذو فهم مستقيم ، فالقرآن والسنة وأقوال الصحابة رضى الله عنهم متطابقة يوافق بعضها بعضاً ، وتصرح بالفرق الذى بين النور الذى هو صفته ، والنور الذى هو خلق من خلقه ؛ كما تفرق بين الرحمة التى هى صفته ، والرحمة التى هى مخلوقة ، ولكن لما وجدت فى رحمته سميت برحمته ، وكما أنه لا يماثل فى صفة من صفات خلقه ؛ فكذلك نوره سبحانه ، فأى نور من الأنوار المخلوقة إذا ظهر للعالم وواجهه أحرقه ؛ وأى نور إذا ظهر منه للرجال الشائعة قدراً ما جعلها دكا ؛ وإذا كانت أنوار الحجب لو دنا جبرائيل من أذناها لاحترق ؛ فما الظن بنور الذات .

الوجه التاسع : أنه قال تعالى (وأشرق الأرض بنور ربها) فأخبر أن الأرض يوم القيامة تشرق بنوره ؛ وهو نوره الذى هو نوره ، فإنه سبحانه بأقوى الفصل القضاء بين عباده وينصب كرميه بالأرض ، فإذا جاء الله تعالى أشرق الأرض ، وحق لها أن تشرق بنوره ، وعند المعطلة لا يأتى ولا يجيء ، ولا له نور تشرق به الأرض .

الوجه العاشر : ما رواه محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « بيننا أهل الجنة فى نعيمهم إذ سطع لهم نور ، فرقموا رؤوسهم فإذا الجبار جل جلاله وقد أشرق عليهم من فوقهم وقال : يا أهل الجنة سلام عليكم ؛ فذلك قوله تعالى (سلام قولاً من رب رحيم) قال ثم يتوارى عنهم وتبقى رحمته وبركته عليهم فى ديارهم ، وراه الحاكم فى صحيحه وابن ماجه فى سننه ، فهذا نور مشاهد قد سطع لهم حتى حركهم واستفزهم إلى رفع رؤوسهم إلى فوق .

الوجه الحادى عشر : إن النص قد ورد بتسمية الرب نوراً ؛ وبأن له نوراً مضافاً إليه ، وبأنه نور السموات والأرض ؛ وبأن سبحانه نور ، فهذه أربعة أنواع (فالاول) يقال عليه سبحانه بالإطلاق ، فإنه النور الحادى (والثانى) يضاف إليه كما يضاف إليه حياته وسمعه ؛ وبصره وعزته ، وقدرته وعلمه ؛ وثالثة يضاف إلى وجهه وثالثة يضاف

إلى ذاته (فالأول) إضافة كقولہ ، أعوذ بنور وجهك ، وقوله ، نور السموات والأرض من نور وجهه ، (والثاني) إضافة إلى ذاته كقولہ ، وأشرق الأرض بنور ربها ، وقول ابن عباس ، ذلك نوره الذي إذا تجلى به ، وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث عبد الله بن عمرو ، إن الله خلق خلقه في ظلة ثم ألقى عليهم من نوره ، الحديث . (والثالث) وهو إضافة نوره إلى السموات والأرض ؛ كقولہ (الله نور السموات والأرض) (والرابع) كقولہ ، حجاب النور ، فهذا النور المضاف إليه يعمى على أحد الوجوه الأربعة ، والنور الذي احتجب به سمى نوراً وناراً ، كما وقع التردد في لفظه في الحديث الصحيح ؛ حديث أبي موسى الأشعري وهو قوله ، حجاب النور أو النار ، فإن هذه النار هي نور ؛ وهي التي كلم الله كلمه موسى فيها ، وهي نار صافية لها إشراق فلا إحراق .

فالأقسام ثلاثة : إشراق بلا إحراق ، كنور القمر ، وإحراق بلا إشراق ، وهي نار جهنم ، فإنها سوداء محرقة لا تضيء ؛ وإشراق بإحراق ، وهي هذه النار المضئية ، وكذلك نور الشمس له الإشراق والإحراق ، فهذا في الأنوار المشهودة المخلوقة ، وحجاب الرب تبارك وتعالى نور وهو نار ؛ وهذه الأنواع كلها حقيقة بحسب مراتبها ، فنور وجهه حقيقة لا محار ، وإذا كان نور مخلوقاته كالشمس والقمر والنار حقيقة ؛ فكيف يكون نوره الذي نسبة الأنوار المخلوقة إليه أقل من نسبة سراج ضعيف إلى قرص الشمس ، فكيف لا يكون هذا النور حقيقة .

الوجه الثاني عشر : إن إضافة النور إليه سبحانه لو كان إضافة ملك وخلق لكانت الأنوار كلها نوره ؛ فكان نور الشمس والقمر والمصباح نوره ، فإن كانت حقيقة هذه الإضافة إضافة مخلوق إلى خالقه كان نور المصباح نوره حقيقة ، فيا عجبا لكم : أنكرتم أن يكون الله سبحانه نور السموات والأرض حقيقة ؛ وأن يكون لوجهه نور حقيقة ، ثم جعلتم نور الشمس والقمر والمصباح نوره حقيقة ، وقد علم الناس بالضرورة فساد هذا ، وإن نوره المضاف إليه يختص به لا يقوم بنوره ؛ فإن نور المصباح قام بالفتيلة منبسطة على السقف والجدران ، وليس ذلك هو نور الرب تعالى الذي هو نور ذاته ووجهه الأعلى ؛ بل ذلك هو المضاف إليه حقيقة ، كما أن نور الشمس والقمر والمصباح مضاف إليها حقيقة ، قال تعالى (هو الذي جعل الشمس ضياءاً والقمر نوراً) وقال تعالى (وجعل فيها سراجاً وقراً منيراً) وقال تعالى (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور) فهذا نور مخلوق قائم بجمم مخلوق ، لا يسمى به الرب تعالى ولا

يوصف به ؛ ولا يضاف إليه إلا على جهة أنه مخلوق له مجعول ، لا على أنه وصف له قائم به ، فالنسوية بين هذا وبين نور وجهه الذى أشرقت له الظلمات ، ووصلح عليه أمر الدنيا والآخرة واستعاذ به العائدون ؛ من أبطل الباطل .

الوجه الثالث عشر : إن مثبتى الصفات كأبى محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبى الحسن الأشعري وأئمة أتباعهما لم يذكروا الخلاف فى ذلك إلا عن المعتزلة ، فإنكار كونه نوراً هو قول المبتدعة . قال ابن فورك فى كتابه الذى سماه مقالات أبى محمد بن كلاب وأبى الحسن الأشعري وذكر اتفاقهما إلا فى ما بدر من الأمور اللفظية إلى أن قال :

إن المشهور من مذهبه بأن الله سبحانه نور لا كالأنوار حقيقة لاجتماعه إله هاد ، وعلى ذلك . نص فى كتاب التوحيد فى باب مفرد ، لذلك تكلم فيه على المعتزلة ، إذ تأولوا ذلك على معنى أنه هاد . فقال : إن سأل سائل عن الله عز وجل أنوره ؟ قيل له كلامك يحتمل وجهين : إن كنت تريد أنه نور يتجزأ تجوز عليه الزيادة والتقصان فلا ؛ وهذه صفة النور المخلوق ؛ وإن كنت تريد معنى ما قاله الله سبحانه (الله نور السموات والأرض) فإنه سبحانه نور السموات والأرض على ما قال .

فإن قال : فما معنى قولك نور ؟ قيل له : قد أخبرناك ما معنى النور المخلوق وما معنى النور الحقيق ، وهو الله سبحانه الذى ليس كشيء ، ومن تعدى أن يقول الله نور فقد تعدى إلى غير سبيل المؤمنين ، لأن الله لم يكن يسمى نفسه لعباده بما ليس هو به ، فإن قال : لا أعرف النور إلا هذا النور المسمى المتجزئ . قيل له : فإن كان لا يكون نور إلا كذلك ؛ فكذلك لا يكون شيئاً إلا وحكمه حكم ذلك الشيء .

ثم قال ابن فورك : فإذا قال الله عز وجل إله نور ، قلت أنا هو نور على ما قال سبحانه ونصلى ، وقلت أنت ليس هو نور ، فن المثبت له على الحقيقة أنا أو أنت ، وكيف يتبين الحق فيه إلا من جهة ما أخبر الله سبحانه ، والدافع لما قال الله كافر بالله ، وإن لو أننا أن لا نقول إن الله نور ، لأن ذلك موجود فى الحقائق ، لو أننا أن لا نقول إن الله حى بجميع بعده موجود ، لأن ذلك موجود فى الحقائق ، ومعنا فى هذا الباب خلاف معناكم ؛ لأن معناكم فى ذلك التعطيل ، ومعنا فى قولنا : الله نور ، ثبت الله تعالى على ما ورد به فى كتابه بما تسمى به عندنا ؛ فمن متبعون ما أخبرنا به فى كتابه ، فإن جاز لكم أن تقولوا شيئاً لا كالأشياء ، جاز لنا أن نقول نور لا كالأنوار ، وأنتم ظالمة فيما سألتكم ؛ جعده لما أخبر به عن نفسه فى كتابه ، ونحن وأنتم متفقون إن أقررتم بالكتاب أن الله نور السموات والأرض ؛ وعطفون فى أن نقول نور فقلنا نحن نور ؛ وقلتم أنتم

لا نقول نور ، فإن زعمتم أن معنى نور معنى هاد ؛ قلنا لكم فيجوز أن يكون غير نور بمعنى أنه هاد ؛ فإن قلتم : لا ، كذبتم القياس واللغة ، وإن قلتم نعم ، قلنا لكم سويتهم بين النور والهادى الذى هو غير الله وبينه إن كان هو النور الهادى ، ومعنى هذا نور ، معنى كون هذا فقد استويا فى معنيهما وأسمائهما ، فدخلتم فيما عتيم على مخالفكم

فإن قلتم : فالنور لا يكون إلا جسداً مجسداً أو ضياءً ساطعاً ، قلنا ولا يكون عالم بصير إلا لحماً ودماً متجزئاً متبعضاً ، فإن جاز قياسكم على مخالفكم جاز قياسه عليكم ، فإن قلتم يجوز أن يكون عالم لا لحم ولا دم ، قيل لكم كذلك يجوز أن يكون نور لا جسد ولا ضوء ساطع ، وليس لكم إلا التمهيل والنفي لله سبحانه .

قال ابن فورك : وإنما استوفيت هذا الفصل من كتابه رحمه الله بألفاظه لتحقيقه هذا الوصف لله تمسكاً بحكم الكتاب ؛ وإنه لا يرى أن يعدل عن الكتاب ما وجد السبيل إلى التمسك به لرأى وهوى لا يوجهه أصل صحيح ، قال :

فقد كشف عن ذلك بناية البيان ، وأزال اللبس فيه ، وإن السمع هو الحجة فى تسمية الله سبحانه ؛ ولا يجب أن يحمل على المجاز ، لأنه يوجب أن يحمل ما ورد به السمع من أسمائه تعالى على المجاز .

وقال أبو بكر بن العربى : قد اختلف الناس بعد معرفتهم بالنور على ستة أقوال : الأول : معناه هاد ؛ قاله ابن عباس . والثانى : معناه منور ؛ قاله ابن مسعود . وروى أن فى مصحفه منور السموات والأرض . والثالث : مزين ، وهو يرجع إلى معنى منور ، قاله أبو بن كعب . الرابع : أنه ظاهر . الخامس : ذو النور . السادس : إنه نور لا كالأنوار قاله أبو الحسن الأشعري .

قال : وقالت المعتزلة : لا يقال له نور إلا بإضافة ؛ قال والصحيح عندنا أنه نور لا كالأنوار ، لأنه حقيقة والعدول عن الحقيقة إلى أنه هاد ومنور ؛ وما أشبه ذلك هو مجاز من غير دليل لا يضح .

(قلت) أما حكايته عن ابن عباس أنه بمعنى هاد فعمدته على التفسير الذى رواه الناس عن عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة الوالى عن ابن عباس . وفى ثبوت ألفاظه عن ابن عباس نظر ، لأن الوالى لم يسمها من ابن عباس فهو منقطع ، وأحسن أحواله أن يكون منقولاً عن ابن عباس بالمعنى ، ولو صح ذلك عن ابن عباس فليس مقصوده به نفي حقيقة النور عن الله ؛ وأنه ليس بنور ؛ ولا نور له ، كيف وإن عباس هو الذى سمع من النبي (ص) قوله فى صلاة الليل : اللهم لك الحمد ، أنت نور

السموات والأرض ومن فيهن ، وهو الذى قال لعكرمة لما سأله عن قوله (لا تدركه الأبصار) قال ويحك ذاك نور الذى هو نوره ، إذا تجلى بنوره لم يدركه شيء ، كيف ولفظ الآية والحديث ينبو عن تفسير النور بالهادى ؛ لأن الهداية تقتضى بالحيوان ، وأما الأرض نفسها والسماء فلا توصف بهدى ، والقرآن والحديث وأقوال الصحابة صريح بأنه سبحانه وتعالى نور السموات والأرض ، ولكن عادة السلف أن يذكر أحدهم فى تفسير اللفظة بعض معانيها ولازمها من لوازمها أو الغاية المقصودة منها ، أو مثالا ينبه السامع على نظيره ، وهذا كثير فى كلامهم لمن تأمله ؛ فكونه سبحانه هادياً لا ينافى كونه نوراً .

وأما ما ذكره عن ابن مسعود أنه بمعنى منور ، وأنها فى مصحفه كذلك ، فهذا لا ينافى كونه فى نفسه نوراً ، وأن يكون النور من أسمائه وصفاته بل يؤكد ذلك ، فإن الموجودات التوراتية نوعان (منها) ما هو فى نفسه مستنير ولا ينير غيره كالجمرة مثلاً ، فهذا لا يقال له نور ، ومنها ما هو مستنير فى نفسه وهو منهى لنوره كالشمس والقمر والنار ، وليس فى الموجودات ما هو منور لنوره ، وهو فى نفسه ليس بنور ، بل إنارته لنوره فرع كونه نوراً فى نفسه ؛ لقراءة ابن مسعود منور تحقيقاً لمعنى كونه نوراً ، وهذا مثل كونه متكلاً معلماً مرشداً ؛ مقدراً لنوره ، فإن ذلك فرع كونه فى نفسه متكلاً عالماً رشيداً قادراً ، وقد صرح ابن مسعود بأن نور السموات والأرض من نور وجهه تبارك وتعالى .

وأما ما حكاه عن أبي بن كعب أنه بمعنى مزين فلا أصل له عن أبي ، وهو بالكذب عليه أشبه ؛ فإن تفسير أبي لهذه الآية معروف ، رواه عنه أهل الحديث من طريق الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي ، ذكره ابن جريج ومعمرو وكيع وهشيم ، وابن المبارك وعبد الرزاق والإمام أحمد وإسحاق وخلائق غيرهم .

وذكر ابن جرير وسعيد وعبد بن حميد وابن المنذر فى تفاسيرهم من طريق عبد الله بن موسى عن أبي جعفر الرازى عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي بن كعب فى قول الله تعالى (الله نور السموات والأرض) قال فبدأ بنور نفسه فذكره ، ثم ذكر نور المؤمن فقال (مثل نوره) يقول مثل نور المؤمن ؛ قال وكان أبي بن كعب يقرؤها كذلك (مثل نور المؤمن) قال فهو عبد جعل الإيمان والقرآن فى صدره كالشمكاة ، قال المشكاة صدره فيها مصباح ، قال المصباح القرآن والإيمان الذى جعل فى صدره . المصباح فى حاجة ؛ قال الزجاج قلبه ؛ كأنها كوكب درى ؛ قال قلبه لما استنار فيه الإيمان والقرآن كأنه كوكب درى ، يقول معنى ، يوقد من شجرة مباركة ، قال فالشجرة المباركة الإخلاص .

فه وحده وعبادته وحده لا شريك له ، لا شرقية ولا غربية ، قال فثله كمثل شجرة التفت بها الشجر ، فهي خضراء ناعمة لا تصيبها الشمس على أى حال كانت ، لا إذا طلعت ولا إذا غربت . قال فذلك هذا المؤمن قد أجبر من أن يضل شي من الفتن وقد ابتلى بها فثبتته الله ، فيها هو بين أربع خلال : إن أعطى شكر ، وإن ابتلى صبر ، وإن قال صدق ؛ وإن حكم عدل ، فهو في الناس كرجل يمشى في قبور الأموات ، نور على نور ، فهو يتقلب في خمسة من النور ، فكلامه نور . وعمله نور . ومدخله نور . ومخرجه نور . ومصيره إلى النور يوم القيامة إلى الجنة .

قال ثم ضرب مثلاً آخر للكافر (والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة) الآية . قال : فكذلك الكافر في يوم القيامة ، وهو يحسب أن له عند الله خيراً فلا يجده فيدخله النار .

قال وطرب مثلاً آخر للكافر فقال (أو كظلمات في بحر لجي) الآية . فهو يتقلب في خمسة من الظلم : فكلامه ظلمة . وعمله ظلمة . ومدخله ظلمة . ومخرجه ظلمة . ومصيره إلى الظلمات إلى النار .

لهذا التفسير المعروف عن أبي لا ما ذكره .

وأما قوله يصح أن يكون النور صفة فعل على معنى انه ظاهر ، فأبده عن العوالم وكونه ظاهراً ليس بصفة فعل ، فإنه الأول والآخر ، والظاهر والباطن ؛ وتلك صفات ذاته المقدسة لا أفعال .

قال الأشعري في الإبانة ، قال الله تعالى (الله نور السموات والأرض مثل نوره) فسمى نفسه نوراً ، والنور عند الأمة لا يخلو من أحد منين : إما أن يكون نوراً يستمع أو نوراً يرى ، فمن زعم أن الله يسمع ولا يرى كان غلطاً في نفسه ورؤية به وتكذيبه بكتابه عز وجل وقول نبيه ﷺ . هذا لفظه

وقال القاضي أبو يعلى : فأما قوله في حديث جابر : بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور من فوق رؤسهم ، فإذا الرب قد أشرف عليهم من فوقهم وقال السلام عليكم يا أهل الجنة قال فذلك قوله تعالى (سلام قولاً من رب رحيم) قال فينظر إليهم وينظرون إليه ، فلا ياتفتون إلى شيء من النعيم ما داموا ينظرون إليه . قال : فلا يتمتع بحله على ظاهره وانه نور ذاته ، لانه إذا جاز أن تظهر لهم ذاته فيرونها ، جاز أن يظهر لهم نور ما يبرره : لأن النور من صفات ذاته ، وهو قوله (وأشرقت الأرض بنور ربها) وذكر في موضع آخر قولين في ذلك ، ورجح هذا القول . قال وهو أشبه بكلام أحمد

الوجه الرابع عشر: إن النور صفة كمال، وضده صفة نقص، ولهذا سمي الله نفسه نوراً، وسمى كتابه نوراً. وجعل لأوليائه النور، ولأعدائه الظلمة فقال (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور، والذين كفروا أولياؤهم العطاوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات) ويحيى الانبياء يوم القيامة وأمهم لكل نبي نوران، ولكل واحد من أتباعهم نور، وتجيء هذه الأمة لكل منهم نوران ولنبيهم ﷺ في كل شجرة نور؛ ولما كانت مادة الملائكة التي خلقوا منها نوراً، كانوا بالحل الذي أحلهم الله به، وكانوا خيراً بعضاً، وللنور ظاهر وباطن، فتي حل ظاهره بجسم كسائه من الجمال والجلال والمهابة والضياء، والحسن والبهجة والبناء بحسب ما كسى من النور، وزالت عنه الوحشة والثقل، وكان مفرحاً لرائيه ساراً لناظريه، وإذا حل باطنه بالباطن اكتفى من الخير والملم، والرحمة والهداية، والغفور الجود، والصبر والحلم؛ والتواضع والنصيحة بحسب ذلك النور، فالتور في الحقيقة هو كمال العبد في الظاهر والباطن.

ولما كان ليوسف الصديق من هذا النور النصيب الوافر ظهر في جماله الظاهر والباطن، فكان حل الصفة التي ذكرها الله في كتابه، وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كان نصيبه من هذا النور أكمل نصيب كان أجمل الخلق ظاهراً وباطناً؛ فكان وجهه يتلألأ تلاءق القمر ليلة البدر، وكان كلامه كله نوراً وعمله نوراً ومدخله ومخرجه نوراً، فإذا تكلم روى النور يخرج من بين ثناياه؛ فكان أكمل الخلق في نور الظاهر والباطن، وكان نوره من أكبر آيات نبوته.

قال عبد الله بن سلام: لما قدم رسول الله ﷺ المدينة انجفل الناس إليه لجئت حتى رأيته، فلما وقع بصرى عليه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب، فكان أول ما سمعته يقول يا أيها الناس افشوا السلام؛ وصاوا الارحام؛ واطعموا الطعام؛ وصلوا بالليل والناس نيام، تدخلوا الجنة بسلام؛ فاستدل على نبوته بنور وجهه ونور كلامه بنوره المرقق ونوره المسنوح؛ كما قال جسان بن ثابت.

لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بدايته تأتيك بالخبر
أي ما يندهك من وجهه ومظهره ونوره وبهائه، وأخذه الصرصرى فقال:

لو لم يقل لى رسول أما شاهد في وجهه ينطق
فإذا كان هذا نور عبده فكيف بنوره سبحانه، والرب تعالى هو الخالق للنور والظلمة كما استفتح سبحانه سورة الانعام بقوله (الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) فاستفتح السورة بإبطال قول أهل

الشرك أجمعين ، من الثنوية المجوس القائلين بأن للعالم نورين : نور وظلة ، فأخبر أنه وحده رب النور والظلة وخالقهما ، كما أنه وحده خالق السموات والارض ، والله تعالى جعل الموجودات عالياً وسافلاً ومتوسطاً بينهما ؛ وجعل لسافلها الظلة ، وهى مسكن أهل الظلمات من خلقه ، وجعل لعاليها النور ؛ وهو مسكن أهل النور منهم . وجعل هذه الارض وما فوقها إلى العلو متوسطاً بينهما ؛ فكلما كان أقرب إلى العرش والكرسى كان أعظم نوراً ، ولهذا كان فضل نور العرش والكرسى على ما تحته كفضل نور الشمس والقمر على أخفى الكواكب ، وكلما كان أقرب إلى السفلى المطلق كان أشد ظلة ، ولهذا لما كان عيسى أهل الظلمات سجين كانت سوداء مظلة لا نور فيها بوجه ؛ فكلما كان أقرب إلى الرب تعالى كان أعظم نوراً ظاهراً وباطناً ؛ وكلما بعد عنه كان أشد ظلة بحسب بعده عنه .

وذكر الإمام أحد في كتاب الزهد أن موسى أقام أياماً لا يحدث بنى إسرائيل إلا متبرقاً من النور الذى غشى وجهه حين كلبه ربه ، فلم يكن أحد ينظر إليه ، فلسبة الأنوار كلها إلى نور الرب كنسبة العلوم إلى علمه ، والتمسوى إلى قوته ، والغنى إلى غناه والعزة إلى عزته ، وكذلك باقى الصفات ؛ والعبد إذا سما بصره صعوداً إلى نور الشمس عشى دون إدراكه وتعذر عليه غاية التعذر ، وأى نسبة لنور الشمس إلى نور خالقها ومبدعها ؛ وإذا كان نور البرق يكاد يلتصع البصر ويخطفه ولا يقدر العبد على إدراكه ، فكيف بنور الحجاب فكيف بما فوقه ، والامر أعظم من أن يصفه واصف أو يتصوره حائل ، فتبارك الله رب العالمين الذى أشرقت الظلمات بنور وجهه ، وعجزت الأفكار عن إدراك كنهه ؛ ودلت الآيات وشهدت الفطر باستحالة شبهه ، فلولا وصف نفسه لعباده لما أقدموا على وصفه ، فهو كما وصف نفسه وأثنى على نفسه ، وفوق ما يصفه الواصفون

المثال السابع : بما ادعى المعطلة مجازة (الفوقية) وقد ورد به القرآن مطلقاً بدون حرف ومقترباً بحرف (فالأول) كقولہ تعالى (وهو القاهر فوق عباده) فى موضعين (والثانى) كقولہ (يحافظون ربهم من فوقهم) وفى حديث الأرواح لما ذكر السموات السبع وذكر البحر الذى فوقها والعرش فوق ذلك كله ، والله فوق ذلك لا يخفى عليه أعمالكم . وحقيقة الفوقية علو ذات الشيء على غيره ، فادعى الجهمى أنها مجاز فى فوقية الرتبة والقهر ، كما يقال الذهب فوق الفضة ، والانهى فوق نائبه ، وهذا وإن كان ثابتاً للرب تعالى ؛ لكن إنكار حقيقة فوقيته سبحانه وحملها على المجاز باطل من وجوه عديدة (أحدها) أن الأصل الحقيقة ، والمجاز على خلاف الأصل (الثانى) أن الظاهر خلاف

ذلك (الثالث) إن هذا الاستعمال المجازى لا بد فيه من قرينة تخرجه عن حقيقته ؛ فإن القرينة في فوقية الرب تعالى (الرابع) إن القائل إذا قال : الذهب فوق الفضة قد أحال الخطاب على ما يفهم من هذا السياق ، والمعتد بأمرين عهد تساوياً في المكان وتفاوتها في المكانة فانصرف الخطاب إلى ما يعرفه السامع ، ولا يلتبس عليه ، فهل لأحد من أهل الإسلام وغيرهم عهد بمثل ذلك في فوقية الرب تعالى حتى ينصرف فهم السامع إليها (الخامس) إن العهد والفطر والعقول والشرائع وجميع كتب الله المنزلة على خلاف ذلك وأنه سبحانه فوق العالم بذاته ؛ فالخطاب بفوقيته ينصرف إلى ما استقر في الفطر والعقول والكتب السماوية .

(السادس) إن هذا المجاز لو صرح به في حق الله كان قبيحاً ، فإن ذلك إنما يقال في المتقاربين في المنزلة وأحدهما أفضل من الآخر ، وأما إذا لم يتقاربا بوجه فإنه لا يصح فيها ذلك ، وإذا كان يقبح كل القبح أن تقول الجوهر فوق قشر البصل ، وإذا قلت ذلك ضحكك منك العقلاء للتفاوت العظيم الذي بينهما ، فالتفاوت الذي بين الخالق والمخلوق أعظم وأعظم ؛ وفي مثل هذا قيل شعراً :

ألم تر أن السيف ينقص قدره إذا قيل إن السيف أمضى من العصا
(السابع) إن الرب سبحانه لم يتمدح في كتابه ولا على لسان رسوله بأنه أفضل من العرش ، وأن رتبته فوق رتبة العرش ، وأنه خير من السموات والعرش والكرسى وحيث ورد ذلك في الكتاب ؛ فإنما هو في سياق الرد على من عبد معه غيره ، وأشرك في إلهيته ، فبين سبحانه أنه خير من تلك الآلهة كقوله (آله خير أم ما يشركون) وقوله (أرباب متفرقون خير ، أم الله الواحد القهار) وقول السحرة (وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى) ولكن أين في القرآن مدحه نفسه وثناؤه على نفسه بأنه أفضل من السموات والعرش والكرسى ابتداء ، ولا يصح إلحاق هذا بذلك ، إذ يحسن في الاحتجاج على المنكر وإلزامه من الخطاب الداحض لحجته ما لا يحسن في سياق غيره ، ولا يشكر هذا إلا غي .

(الثامن) إن هذا المجاز وإن احتمل في قوله (وإنا فوقهم قاهرون) فذلك لأنه قد علم أنهم جميعاً مستقرون على الأرض ، فهي فوقية قبر وغلبة ؛ لم يلزم مثله في قوله (وهو القاهر فوق عباده) إذ قد علم بالضرورة أنه وجده ليسوا مستقرين في مكان واحد حتى تكون فوقية قبر وغلبة .

(التاسع) هب أن هذا يحتمل في مثل قوله (وفوق كل ذي علم عليم) لدلالة

السياق والترانن المفترنة باللفظ على فوقية الرتبة ؛ ولكن هذا إنما يأتي مجرداً عن (من) ولا يستعمل مقروناً بمن فلا يعرف في اللغة البتة أن يقال: الذئب من فوق للفضة ولا العالم من فوق الجاهل ، وقد جاءت فوقية الرب مقرونة بمن كقولہ تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) فهذا صريح في فوقية الذات ، ولا يصح حمله على فوقية الرتبة لعدم استعمال أهل اللغة له .

(العاشر) إن لفظ الحديث صريح في فوقية الذات ، وهذا لفظه .

قال العباس عم رسول الله ﷺ : كنا بالبطحاء فرت سحابة ؛ فقال رسول الله ﷺ : هل تدرون بعد ما بين السماء والأرض ؟ قالوا لا . قال : إما واحد وإما اثنتان أو ثلاث وسبعون سنة ، ثم عد سبع سموات ثم قال : وبين السماء السابعة بحر بين أسفله وأعلىه كما بين سماء إلى سماء ؛ ثم فوق ذلك ثمانية أحوال ما بين أظلافهم وركبهم كما بين سماء إلى سماء على ظهورهم العرش ثم الله فوق ذلك ، وهو يعلم ما أنتم عليه ، رواه أبو داود بإسناد جيد .

فتأمل التفريقية في ألفاظ هذا الحديث ، هل أريد بها فوقية الرتبة في لفظ واحد من ألفاظها .

(الحادى عشر) إن النبي ﷺ لما أنشده عبد الله بن رواحة قوله :

شهدت بأن وعد الله حق وأن النار مشوى الكافرين
وأن العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمينا
وعمله ملائكة كرام ملائكة الإله مسومينا

لم ينكر عليه ذلك ، بل ضحك حتى بدت نواجذه ومعلوم قطعاً أن ابن رواحة لم يرد بقوله « وفوق العرش رب العالمينا » إنه أفضل من العرش وخير منه ، وهو كان أعلم بالله وصفاته وكأله من أن يقول ذلك ، وإنما أراد فوقية الذات التي هي حقيقة اللفظ وليس فيه ما يجب صرفه عن حقيقته ، وأقل الأقسام أن اللفظ يحتمل الحقيقة والجماز ؛ وليس فيه ما يعمى انجاز بوجه من الوجوه ، فكيف يجوز إطلاق الحقيقة الباطلة عند الجهمية وبقره الرسول عليها ، ولا ينكر ذلك عليه .

(الثانى عشر) ما رويناه بإسناد صحيح عن ثابت عن حبيب بن أبى ثابت أن حسان ابن ثابت أنشد النبي ﷺ :

شهدت بإذن الله أن محمداً رسول الذى فوق السموات من عل
وان أبا يحيى ويحيى كلاهما له عمل من ربه متقبل

بأن أعا الاحقاف إذ قام فيهم يقوم بذات الله فيهم ويعمل فقال النبي (ص) « وأنا أشهد ، وقوله يأذن الله ، أى بأمره ومرضاته ، فل شهد حسان وشهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على شهادته إلا على فوقية ذاته ؟ وهل أراد انه رسول الذى خير من السموات وأفضل منها .

(الثالث عشر) ما فى الصحيحين من حديث أبى هريرة رضى الله عنه عن النبي (ص) قال « لما قضى الله الخلق كعب فى كتاب فهو عنده فوق العرش أن رضى سبقت غضبي ، وفى لفظ : فهو عنده موضوع على العرش . فتأمل قوله فهو عنده فوق العرش ، هل يصح حل الفوقية على الجواز ، وفوقية الرتبة والفضيلة بوجه من الوجوه . وفى صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم فى تفسير قوله (هو الاول والآخر والظاهر والباطن) بقوله « أنت الاول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء . وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء ، فجعل كال الظهور موجبا لك الالفوقية ، ولا ريب انه ظاهر بذاته فوق كل شيء . والظهور هنا العلو ومنه قوله (فا استطاعوا أن يظهروه) أى علوه ، وقرر هذا المعنى بقوله « فليس فوقك شيء ، أى أنت فوق الاشياء كلها ، ليس لهذا اللفظ معنى غير ذلك ؛ ولا يصح أن يحمل الظهور على الغلبة لانه قابله بقوله : وأنت الباطن .

فهذه الاسماء الاربعة متعابلة ؛ اسمان لازل الرب تعالى وأبدى ؛ واسمان لعلوه وقربه . وروى أبوداود بإسناد حسن عنده عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده قال « أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم أعرابي فقال : يا رسول الله جهدت الانفس وضاعفت العيال ونهكت الاموال وهلكت المراتى فاستسقى لنا ربك فإننا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك ، فما زال يسبح حتى عرف ذلك فى وجوه أصحابه ، قال ويحك انه لا يستشفع بالله على أحد من خلقه ، شأن الله أعظم من ذلك ، ويحك أندرى ما الله ؟ إن الله فوق عرشه ، وعرشه فوق سمواته وإنه ليبط به أطيظ الرحل بالراكب ،

فتأمل هذا السياق هل يحتمل غير الحقيقة بوجه من الوجوه ، وقول النبي (ص) لسعد ابن معاذ رضى الله عنه « لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبع سموات ، وقول زينب رضى الله عنها زوج النبي (ص) « زوجكن أهاليكن وزوجنى الله من فوق سبع سموات ، لا يصح فيه فوقية المجاز أصلا إذ يصير المعنى : زوجنى الله حال كونه أفضل من سبع سموات .

وثبت عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه مر بمجوز فاستوقفته فوقف يحدثها فقال له رجل : يا أمير المؤمنين حبست الناس على هذه المجوز ؟ فقال ويحك أتدري من هذه ؟ هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سموات ؛ هذه خولة التي أنزل الله فيها (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله) أخرجه الداريمى وغيره .
فصل المعطل هل يصح أن يكون المعنى سمع الله قولها حال كونه خيراً وأفضل من سبع سموات ؟

وروى أبو القاسم اللالكائى والبيهقى وغيرهما بالإسناد الصحيح عن عبد الله بن مسعود قال : ما بين السماء القصوى والدنيا خمسمائة عام ، وبين الكرسي والماء كذلك والعرش فوق الماء والله فوق العرش ، لا يخفى عليه شيء من أعمالكم ، رواه الطبرانى وابن المنذر ، وعبد الله بن أحمد وابن عبد البر ، وأبو عمر الطنشى وأبو أحمد الصال ، وهذا تفسير قوله (وهو القاهر فوق عباده) وروى أبو القاسم الطبرانى عن ابن مسعود أيضاً قال : إن العبد ليهم بالامر من التجارة والإمارة حتى إذا تيسر له نظر الله إليه من فوق سبع سموات فيقول لللائكة : اصرفوه عنه ، فإني إن يسرته له أدخلته النار ، وإسناده صحيح .

ولم يزل السلف الصالح يطلقون مثل هذه العبارة إطلاقاً لا يحتمل غير الحقيقة ؛ فثبت عن مسروق أنه كان إذا حدث عن عائشة رضى الله عنها يقول : حدثتني الصديقة بنت الصديق حبيبة حبيب الله المبرأة من فوق سبع سموات . وروى يونس بن يزيد عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن كعب قال : قال الله تعالى في التوراة : أنا الله فوق عبادى ؛ وعرشى فوق جميع خلقى ، وأنا على عرشى أدبر أمر عبادى ، ولا يخفى على شيء فى السماء ولا فى الأرض ، ورواه ابن بطة وأبو الشيخ وغيرهما بإسناد صحيح .

ومب أن المعطل يكذب كذباً وبرميه بالتجسيم ؛ فكيف حدث به عنه هؤلاء الأعلام مثبتين له غير مشكركين ؟ وذكر أبو نعيم بإسناد صحيح عن مالك بن دينار أنه كان يقول خذوا ويقرأ ويقول : اسمعوا إلى قول الصادق من فوق عرشه إيماناً بكلامه وعلوه على عرشه . وصح عن الضحاك بن مزاحم فى قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابهم) الآية . قال هو فوق العرش وعله معهم أينما كانوا ، وصح عن جرير أنه لما قصد عبد الملك ليدحه قال له : ما جاء بك يا جرير ؟ قال :

أنى بى لك الله الذى فوق عرشه ونور وإسلام عليك دليل .
وفى كتاب العرش لابن أبى شيبة أن داود عليه السلام كان يقول فى دعائه اللهم أنه

ربى تعالىت فوق عرشك ، وجعلت خديتك على من فى السموات والأرض ، وقال البيهقى أخبرنا أبو عبد الله الحافظ أخبرنى محمد بن على الجوهرى ، حدثنا إبراهيم بن الهيثم حدثنا محمد بن كثير المصيصى قال سمعت الأوزاعى يقول : كنا والتابعون متوافرون نقول : إن الله فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته ، ورواه كلهم آئمة ثقات .

وذكر البيهقى من مقاتل فى قوله تعالى (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) هو الأول قبل كل شئ ؛ والآخر بعد كل شئ ، والظاهر فوق كل شئ ، والباطن أقرب من كل شئ ، وإنما يعنى بالتقرب بعلمه وقدرته وهو فوق عرشه (وهو بكل شئ عليم) وصح عن عبد الله بن المبارك أنه قيل له : بم نعرف ربنا ؟ قال بأنه فوق سمواته على عرشه ، ولا نقول كما قالت الجهمية إنه ما هنا ، يعنى فى الأرض .

وصح عن إمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة أنه قال : من لم يؤمن بأن الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه وجب أن يستتاب ؛ فإن تاب وإلا ضربت عنقه وطرح على منبلة ، رواه الحاكم هنا فى علوم الحديث والتاريخ .

وقال الإمام محمد بن يسار : بعث الله ملكا من الملائكة إلى نمرود فقال : هل تعلم يا عدو الله كم بين السماء والأرض ؟ قال لا . قال إن بين الأرض إلى السماء الدنيا مسيرة خمسمائة عام ، وغلفها مثل ذلك إلى أن ذكر حملة العرش (إلى أن قال) وفوقهم يبدو العرش عليه ملك الملوك تبارك وتعالى ؛ أى عدو الله فأنت تطلع إلى ذلك ، ثم بعث عليه البعوضة فقتلته . رواه أبو الشيخ فى كتاب العظمة .

وقصة أبى يوسف مشهورة فى استنابته لبشر المريسى لما أنكر أن يكون الله فوق العرش : رواها عبد الرحمن بن أبى حاتم وغيره ، وبشر لم ينكر أن الله أفضل من العرش وإنما أنكر ما أنكرته المعطلة أن ذاته تعالى فوق العرش ، وروى الدارقطنى الصفات وعبد الله بن أحمد فى السنة بإسناد صحيح عن أبى الحسن بن العطار قال سمعت محمد بن مصعب العابد يقول : من زعم أنك لا تتكلم ولا ترى فى الآخرة فهو كافر بوجهك ، أشهد أنك فوق العرش فوق سبع سموات ، ليس كما يقول أعدائك الزنادقة .

وفى وصية الشافعى : أنه أوصى أنه يشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، فذكر الوصية (إلى أن قال فيها) والقرآن كلام الله غير مخلوق ، وأنه يرى فى الآخرة عيانا ، ينظر إليه المؤمنون ويسمعون كلامه ، وأنه تعالى فوق عرشه ، ذكره الحاكم والبيهقى فى مناقب الشافعى .

وقال الشافعى : السنة التى أنا عليها ورأيت أهل الحديث عليها ، مثل سفيان ومالك

وغيرهما ، الإقرار بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله (إلى أن قال) وإن الله فوق عرشه في سماءه يقرب من خلقه كيف شاء ، وينزل إلى سماء الدنيا كيف شاء . ذكره الحافظ عبد الغنى في كتاب اعتقاد الشافعي .

وقال حنبل : قلت لأبي عبد الله : ما معنى قوله تعالى (وهو معكم — وما يكون من نهرى ثلاثة إلا هو رابعم) قال : عليه محيط بالكل وربنا على العرش بلا حد ولا صفة ، أراد أحمد بنى الصفة نبي الكيفية والتشبيه ، وبني الحد نبي حد يدركه العباد ويحدونه . وقال أبو مطيع ، الحكم بن عبد الله البلخي : سألت أبو حنيفة عن يقول لا أحرف ربى في السماء أم في الأرض ، قال قد كفر ، لأن الله تعالى يقول (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سبع سموات ، فقلت إنه يقول (على العرش استوى) ولكن لا يدري العرش في السماء أم في الأرض ؛ فقال إذا أنكر أنه في السماء فقد كفر . وقال مالك : الله في السماء وعله في كل مكان ، ذكره الطننسي وابن عبد البر وعبد الله ابن أحمد وغيرهم .

الرابع عشر : إن هذا اتفاق من أهل الإسلام حكاه غير واحد ، منهم الإمام هشان ابن سعيد الدارمي في نقضه على المويسي (قال في هذا الكتاب) قال أهل السنة : إن الله بكاهل فوق عرشه ، يعلم ويسمع من فوق العرش ؛ لا يخفى عليه غاية من خلقه . وقال سعيد بن عامر الضبي إمام أهل البصرة على رأس المسائتين . وذكر عنده الجهمية فقال : هم شر قولاً من اليهود والنصارى ، قد اجتمع أهل الأدیان من المسلمين وغيرهم على أن الله فوق السموات على العرش ؛ وقالوا هم : ليس على العرش شيء . وقال الإمام الحافظ الزاهد أبو عبد الله بن بطة في كتاب الإبانة له :

باب الإيمان

بأن الله على عرشه بائن من خلقه وعله محيط بخلقهم

أجمع المسلمون من الصحابة والتابعين أن الله على عرشه فوق سمواته بائن من خلقه . وقال أبو نصر السجزي الحافظ في كتاب الإبانة : وأئمتنا كالثوري ومالك وابن عينة وحامد بن سلمة وحامد بن زيد وابن المبارك وفصيل بن عياض وأحمد وإسحاق متفقون على أن الله فوق العرش بذاته وأن عله بكل مكان .

وقال أبو نعيم الحافظ صاحب الحلية في الاعتقاد الذي ذكر أنه اعتقاد السلف

وإجماع الأمة ، قال فيه : وإن الأحاديث التي ثبتت من النبي ﷺ في العرش وأستواء الله تعالى عليه يقولون بها ويثبتونها من غير تكيف ولا تمثيل ، وأن الله بآن من خلقه ، وخلقه باثنتون منه ، لا يحل فيهم ولا يمتزج بهم ؛ وهو مستو على عرشه في سمائه من دون أرضه .

وقال الإمام أبو بكر الآجري في كتاب الشريعة : الذي يذهب إليه أهل العلم أن الله عز وجل على عرشه فوق سمواته ؛ وله محيط بكل شيء ، وقد أحاط بجميع ما خلق في السموات العللى ، وبجميع ما في سبع أرضين .

وكذلك أبو الحسن الأشعري نقل الإجماع على أن الله تعالى مستو على عرشه .
الخامس عشر : إنه سبحانه لو لم يتصف بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير غاطل للعالم لكان متصفاً بضدها ، لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده ، وضد الفوقية السفول ، وهو مذموم على الإطلاق ؛ وهو مستقر لإبليس وجنوده .

فإن قيل : لا نسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها . قيل لو لم يكن قابلاً للفوقية والعالم لو لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها ؛ ففى أقرتم بأنه ذات قائم بنفسه غير غاطل للعالم ، وأنه موجود فى الخارج ليس وجوده ذهنياً فقط ، بل وجود خارج الأذهان فقد علم العقلاء بالضرورة أن ما كان وجوده خارج الأذهان ، فهو إما فى هذا العالم وإما خارج عنه ؛ وإنكار ذلك إنكار لما هو من أجل البديهيات ؛ فلا يستدل على ذلك بدليل إلا كان العلم بالمباينة أوضح منه ؛ وإذا كان العلو والفوقية صفة كمال لا نقص فيه ولا يستلزم نقصاً ولا يوجب عذوراً ، ولا يخالف كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ، فننى حقيقتها عين الباطل ، فكيف إذا كان لا يمكن الإقرار بوجود الصانع وتصدق رسله والإيمان بكتابه وبما جاء به رسوله ﷺ إلا بذلك ، فكيف إذا شهدت بذلك العقول السليمة والفطر المستقيمة ؛ وحكمته به القضايا البديهيات والمقدمات اليقينية ، فلو لم يقبل العلو والفوقية لكان كل حال على غيره أكل منه ، فإن ما يقبل العلو أكل بما لا يقبله .

الوجه السادس عشر : إنه لو كانت فوقيته سبحانه مجازاً لا حقيقة لها لم يتصرف فى أنوارها وأقسامها ولوازمها ، ولم يتوسع فيها غاية التوسع ، فإن فوقية الرتبة والفضيلة لا يتصرف فى تنوعها إلا بما شأ كل معناها ؛ نحو قولنا : هذا خير من هذا وأفضل وأجل وأعلى قيمة ونحو ذلك ، وأما فوقية الذات فإنها تتنوع بحسب معناها ، فيقال فيها استوى وعلا وارفع ، وصعد ويعرج إليه كذا ويصعد إليه وينزل من عنده . وهو عال على كذا ورفيع الدرجات ، وترفع إليه الأيدى ، ويجلس على كرسیه ؛ وأنه يطلع على

عباده من فوق سبع سمواته ، وأن عباده يخافونه من فوقهم ، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا وأنه يبرم القضاء من فوق عرشه ؛ وأنه دنا من رسوله وعبده لما هرج به إلى فوق السموات حتى صار قاب قوسين أو أدنى ، وإن عباده المؤمنين إذا نظروا إليه في الجنة رفعوا رءوسهم . فلهذه لوازم الأنواع كلها ، أنواع فوقية الذات ولوازمها ؛ لأنواع فوقية الفضيلة والمرتبة . فتأمل هذا الوجه حق التأمل تعلم أن القوم أفسدوا اللغة والفطرة والعقل والشرع .

الوجه السابع عشر : انه لو كانت فوقية الرب تبارك وتعالى مجازاً لا حقيقة لما كان صدق نفيها أصح من صدق إطلاقها ؛ ألا ترى إن محبة نفي اسم الأسد عن الرجل الشجاع ؛ واسم البحر عن الجواد ؛ واسم الجبل عن الرجل الثابت ونحو ذلك ؛ أظهر وأصدق من إطلاق تلك الأسماء ؛ فلو كانت فوقية واستواؤه وكلامه وسميه وبصره ، ووجهه وعيته ؛ ورضاه وغضبه مجازاً لكان إطلاق القول بأنه ليس فوق العرش ولا استوى عليه ، ولا هو العلى ولا الرفيع ، ولا هو في السماء ولا ينزل من عنده شيء ولا يصعد إليه شيء ، ولا تكلم ولا أمر ولا نهي ؛ ولا يسمع ولا يبصر ، ولا له وجه ولا رحمة ، ولا يرضى ولا يغضب ؛ أصح من إطلاق ذلك ؛ وأدنى الأحوال أن يصح النفي كما يصح الإطلاق المجازي . ومعلوم قطعاً أن إطلاق هذا النفي تكذيب صريح لله ورسوله ولو كانت هذه الإطلاقات إنما هي على حيل المجاز لم يكن في نفيها عذور ، لاسيما ونفيها عين التنزيه والتعظيم ، وسوخ إطلاق المجاز للوم الباطل ، بل الكفر والتشبيه والتجسيم ؛ فهل في الظن السيئ بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وكلام الصحابة والائمة فوق هذا .

فإن قيل : نحن لا نطلق هذا أدباً مع الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم .
قيل : الأدب لا يمنع محبة الإطلاق وإن ترك أدباً ، كما إذا قيل : إنا لا نطلق على هذا القاضي المعروف انه معزول أدباً معه ، ولا مع السلطان إذا مرض انه مريض أدباً معه ولا على الأمير انه قد عمى أدباً معه ، فهذا الأدب إنما هو عن إمساك التكلم بهذا اللفظ لا عن محبة إطلاقه ، فنسألكم هل يصح إطلاق هذا النفي عنكم لغة أو عقلاً أم لا . فإن قلتم إطلاقه يوم نفي المعنى المجازي فيكون ممتنعاً ، قيل فلا يمتنع حيثئذ أن تقولوا ليس بمشوق على عرشه حقيقة ، ولا هو فوق العالم حقيقة ، ولا القرآن كلامه حقيقة ، ولا هو أمر ولا ناه حقيقة ، ولا هو عالم حي حقيقة ، كما يصح أن يقال : ليس هذا الرجل بأسد حقيقة ، ولا ريب أنكم لا تتحاشون من هذا النفي عن الله ، لكن تمسكون عنه خوف

الشعاع . وهيات الخلاص لكم منها ؛ وقد أنكرتم حقائق أسماه وصفاته .
 المثال الثامن : بما ادعى فيه أنه مجاز وهو حقيقة لفظ (النزول) والتزليل والإنزال حقيقة بجيء الشيء أو الإتيان به من علو إلى أسفل ، هذا هو المفهوم منه لغة وشرعاً ؛ كقوله (وأنزلنا من السماء ماء مباركا) وقوله (نزل الملائكة والروح فيها) وقوله (نزل به الروح الأمين) وقد أخبر الله تعالى أن جبريل نزل بالقرآن من الله وأنه (تنزيل من حكيم حميد) وتواترت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بنزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا ، فادعى الممثل أن كل ذلك مجاز ، وأن المراد بالتزليل مجرد إيصال الكتاب ، وبالنزول الإحسان والرحمة ، وأشد دعواه بقوله تعالى (وأنزلنا الحديد) ويقول (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) قال معلوم أن الحديد والأنعام لم تنزل من السماء إلى الأرض .

والجواب من وجوه : أحدهما أن ما ذكره من مجاز النزول ، وأنه مطلق الوصول لا يعرف في كتاب ولا سنة ، ولا لغة ولا شرع ، ولا عرف ولا استعمال ، فلا يقال لمن صعد إليك في سلم إنه نزل إليك ؛ ولا لمن جاءك من مكان مستور نزل ، ولا يقال نزل الليل والنهار إذا جاء ؛ وذلك وضع جديد ولغة غير معروفة .

الوجه الثاني : إنه لو عرف استعمال ذلك بقرينة لم يكن موجبا لإخراج اللفظ عن حقيقته حيث لا قرينة (الثالث) إن هذا يرفع الأمان والثقة باللغات ، ويبطل فائدة التخاطب ؛ إذ لا يشاء السامع أن يخرج اللفظ عن حقيقته إلا وجد إلى ذلك سبيلا . (الرابع) إن قوله معلوم أن الحديد لم ينزل جرمه من السماء إلى الأرض ؛ وكذلك الأنعام . يقال له : هذا معلوم لك بالضرورة أم بالاستدلال ، ولا ضرورة يعلم بها ذلك ؛ وأين الدليل .

(الخامس) إنه قد عهد نزول أصل الإنسان وهو آدم من علو إلى أسفل ، كما قال تعالى (قال امطأ منها جميعا) فإلما منع أن ينزل أصل الأنعام مع أصل الأنعام ، وقد روي في نزول الكلبش الذي فدئ الله به اسماعيل ما هو معروف ؛ وقد روي في نزول الحديد ما ذكره كثير من أرباب النقل ، كنزول السندان والمطرقة ، ونحن وإن لم نجزم بذلك فالمدعى أن الحديد لم ينزل من السماء ليس معه ما يبطل ذلك .

(السادس) إن الله سبحانه لم يقل أنزلنا الحديد من السماء ، ولا قال وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج من السماء ؛ بقوله معلوم أن الحديد والأنعام لم ينزل من السماء إلى الأرض لا يخرج لفظة النزول عن حقيقتها ؛ إذ عدم النزول من مكان معين لا يستلزم

عدمه مطلقاً (السابع) إن الحديد إنما يكون في المعادن التي في الجبال وهي عالية على الأرض ، وقد قيل إن كل ما كان معدنه أعلى كان حديده أجود . وأما قوله : وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج ؛ فإن الأنعام تخلق بالتوالد المستلزم لإزال الذكور الماء من أصلها إلى أرحام الإناث ، ولهذا يقال أنزل ، ولم ينزل ، ثم إن الأجنة تنزل من بطون الأمهات إلى وجه الأرض ، ومن المعلوم أن الأنعام تملأ لحولها إنائها عند الوطء وينزل ماء الفحل من علو إلى رحم الأنثى وتلقى ولدها عند الولادة من علو إلى أسفل ، وعلى هذا فيحتمل قوله (وأنزل لكم من الأنعام) وجهين (أحدهما) أن يكون المراد الجنس كما هو الظاهر ، ويكون كقوله (وأنزلنا الحديد) فتكون (من) لبيان الجنس

(الثاني) أن يكون من ، لا ابتداء الغاية كقوله (وخلق منها زوجاً) فيكون قد ذكر المحل الذي أنزل منه وهو أصلاب الفحول ، وهذان الوجهان محتملان في قوله (جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً) هل المراد جعل لكم من جنسكم أزواجاً أو المراد جعل أزواجكم من أنفسكم وذواتكم ، كما جعلت حواء من نفس آدم ، وكذلك تكون أزواج الأنعام مخلوقة من ذوات الذكور . والاول أظهر لأنه لم يوجد الزوج من نفس الذكر إلا من آدم وحده ، وأما سائر النوح فالزوج مأخوذ من الذكر والأنثى . الوجه الثامن : إن الله سبحانه ذكر الإنزال على ثلاث درجات (أحدها) إزال مطلق كقوله (وأنزلنا الحديد) فأطلق الإنزال ولم يذكر مبداءه ، كقوله (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج)

(الثانية) الإنزال من السماء ، كقوله (وأنزلنا من السماء ماء طهوراً) (الثالثة) إزال منه ، كقوله (تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم) وقوله (تنزيل من حكيم حميد) وقوله (تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم) وقوله (قل نزل به روح القدس من ربك بالحق) وقال (والذين آتيناكم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) فأخبر أن القرآن منزل منه ؛ والمطر منزل من السماء ، والحديد والأنعام منزلة نزولاً مطلقاً ، وهذا يظهر تلبس المعطلة والجهمية والمعتزلة حيث قالوا إن كون القرآن منزلاً لا يمنع أن يكون مخلوقاً ؛ كالماء والحديد والأنعام ، حتى غلا بعضهم فأحتج على كونه مخلوقاً بكونه منزلاً ، والإنزال بمعنى الخلق .

وجوابه أن الله سبحانه فرق بين النزول منه ، والنزول من السماء ؛ لجعل القرآن منزلاً منه ، والمطر منزلاً من السماء ، وحكم المحرور بمن في هذا الباب حكم المضاف ؛ والمضاف إليه سبحانه نوعان (أحدهما) أعيان قائمة بنفسها ، كبيت الله وناقة الله وروح الله

وعبدته ، فهذا إضافة غلوق إلى خالقه ، وهى إضافة اختصاص وتشريف (الثانى) إضافة صفة إلى موصوفها كسمعه وبصره وعلمه وحياته وقدرته وكلامه ووجهه ويديه ومشيته ورضاه وغضبه ، فهذا يتمتع أن يكون المضاف فيه غلوقاً منفصلاً ، بل هو صفة قائمة به سبحانه ؛ إذا عرف هذا فهكذا حكم المجرور بمن ، فقوله (وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه) لا يقتضى أن تكون أوصافاً له قائمة به ؛ وقوله (ولكن حق القول منى) وقوله (تنزيل من حكيم حميد) يقتضى أن يكون هو المتكلم به ؛ وأنه منه بدا وإليه يعود ، ولبسته المعتزلة ولم يحدوا إلى هذا الفرقان ، وجعلوا الجميع باباً واحداً ، وقابلهم طائفة الاتحادية ، وجعلوا الجميع منه بمعنى التبعيض والجزئية ، ولم يحدد الطائفتان للفرق .

الوجه التاسع : إن الله سبحانه قال (ولقد أرسلنا رسلاً بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) فالكتاب كلامه والميزان عدله ، فأخبر أنه أنزلها مع رسله ، ثم قال (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد) ولم يقل وأنزلنا معهم الحديد ؛ قلنا ذكر كلامه وعدله أخبر أنه أنزلها مع رسله ، ولما ذكر غلوقه الناصر لكتابه وعدله أطلق إنزاله ولم يقيد بما قيد به إنزال كلامه ، فالمسوى بين الإنزالين غلظه فى اللفظ والمعنى .

الوجه العاشر : إن نزول الرب تبارك وتعالى إلى سماء الدنيا قد تواترت الأخبار به عن رسول الله ﷺ . رواه عنه نحو ثمانية وعشرين نفساً من الصحابة ، وهذا يدل على أنه كان يبلغه فى كل موطن وجمع ، فكيف تكون حقيقته محالاً وباطلاً وهو ﷺ يتكلم بها دائماً ويميدما ويبيدها مرة بعد مرة ؛ ولا يقرن باللفظ ما يدل على مجازة بوجه ما ، بل يأتى بما يدل على إرادة الحقيقة ، كقوله « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا فيقول : وعزى وجلالى لا أسأل عن عبادى غيرى » ، وقوله « من ذا الذى يسألنى فأعطيه ، من ذا الذى يستغفرنى فأغفر له ، من ذا الذى يدعونى فأستجيب له » ، وقوله « فيكون كذلك حتى يطلع الفجر ثم يعلو على كرسيه » فهذا كله بيان لإرادة الحقيقة ؛ وما منع من حمله على المجاز ؛ وقد صرح نعيم بن حماد وجماعة من أهل الحديث آخرهم أبو الفرج بن الجوزى أنه سبحانه ينزل إلى سماء الدنيا بذاته ، ونظم أبو الفرج ذلك فى قوله :

أدعوك للوصول تأبى أبعت رسولى فى الطلب

أنزل إليك بنفسى ألقاك فى النوم
وقال الحافظ أبو موسى المدينى فى مناقب الإمام أبى القاسم إسماعيل بن محمد التيمى
الذى جعله الله مجدداً للدين فى رأس المئة الخامسة قال :

وكان من اعتقاد الامام إسماعيل بن محمد أن نزول الله بالذات وهو مشهور فى مذهبه
وقد كتبه فى فتاوى عديدة ، وأمل فيه إملاء إلا أنه كان يقول : إسناده حديث نعيم بن حماد
إسناده مدخول وفيه مقال ومراده بحديث نعيم بن حماد عن جرير بن عبد الحميد عن
بشر عن أنس يرفعه قال : « إذا أراد الله أن ينزل عن هرشه نزل بذاته ،

قلت : وهذا اللفظ لا يصح عن النبي (ص) ولا يحتاج لإثبات هذا المعنى إليه ،
فالأحاديث الصحيحة صريحة وإن لم يذكر فيها لفظ الذات .

(الحادى عشر) إن الخبر وقع عن نفس ذات الله تعالى لا عن غيره فإنه قال : « إن الله
ينزل إلى سماء الدنيا) فهذا خبر عن معنى لا عن لفظ : والخبر عنه هو مسمى هذا
الاسم العظيم ، فإن الخبر يكون عن اللفظ تارة ؛ وهو قليل ، ويكون عن سماء ومعناه
وهو الأكثر ، فإذا قلنا زيد عندك وعمرو قائم ؛ فإنما أخبرت عن الذات لا عن الاسم
فقلوه (الله خالق كل شيء) هو خبر عن ذات الرب تعالى فلا يحتاج الخبر أن يقول
خالق كل شيء بذاته ، وقوله (الله ربكم) قد علم أن الخبر عن نفس ذاته . وقوله (الله
أعلم حيث يجعل رسالته) وكذلك جميع ما أخبر الله به عن نفسه إنما هو خبر عن ذاته
لا يجوز أن يخص من ذلك إخبار واحد البتة .

فالسامع قد أساط علماً بأن الخبر إنما هو عن ذات الخبر عنه ؛ ويعلم المتكلم بذلك
لم يحتاج أن يقول انه بذاته فعل وخلق واستوى ، فإن الخبر عن مسمى اسمه وذاته ؛ هذا
حقيقة الكلام ، ولا ينصرف الى غير ذلك إلا بقريئة ظاهرة تربل اللبس وتعين المراد ؛
فلا حاجة بنا أن نقول : استوى على هرشه بذاته ، وينزل إلى السماء بذاته ، كما لا يحتاج
أن نقول خلق بذاته ، وقدر بذاته ، وسمع وتكلم بذاته ؛ وإنما قال أئمة السنة ؛ ذلك
إبطالا لقول المعطلة .

(الثانى عشر) إن قوله « من يسألنى فأعطيه ، من يستغفرنى فأغفر له ، إذا ضمنت
هذا الى قوله « ينزل ربنا الى سماء الدنيا ، والى قوله فيقول ، والى قوله « لا أسأل عن
عبادى غيرى ، علمت أن هذا مقتضى الحقيقة لا المجاز ، وأن هذا السياق نص فى معناه
لا يحتمل غيره بوجه ، خصوصاً إذا أضيف الى ذلك قوله « ثم يعمل على كرسيه ، وقوله
فى حديث المزيد فى الجنة الذى قال فيه « ان ربك اتخذ فى الجنة وادياً أقيع من مسك

أبيض ، فإذا كان يوم الجمعة نزل عن كرسيه ، ثم ذكر الحديث وفي آخره : ثم يرتفع ويرتفع معه النبيون والصديقون .

الوجه الثالث عشر : إن أعلم الخلق بالله وأنصحهم للأمة وأقدرهم على العبارة التي لا توقع لبساً قد صرح بالنزول مضافاً إلى الرب في جميع الأحاديث ، ولم يذكر في موضع واحد ما ينفي الحقيقة بل يؤكدها ؛ فلو كانت إرادة الحقيقة باطلة ، وهي منفية لوم القدر في علمه أو نصحه أو بيانه كما تقدم تقريره .

(الرابع عشر) إنه لم يقتصر على لفظ النزول العارى عن قرينة المجاز المذكور معه . ما يؤكد إرادة الحقيقة حتى نوسع هذا المعنى ؛ وعبر عنه بعبارات متنوعة كالمهبط والدنو والجهى والإتيان والطواف في الأرض قبل يوم القيامة . قال تعالى (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وقال (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) ففرق بين إتيان الملائكة وإتيان أمره وإتيان نفسه .

وقال محمد بن جرير الطبري في تفسير قوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) وقد ورد في هذا حديث عن النبي (ص) وهو أحق ما اعتمد عليه في ذلك ؛ ثم ساق الحديث ولفظه : إذا كان يوم القيامة تقفون موقفاً واحداً مقدار سبعين عاماً لا ينظر إليكم ولا يقضى بينكم ؛ فتسكون حتى تنقطع الدموع ، ثم تدمعون دماً وتعرفون حتى يبلغ منكم العرق الاذقان ويلجئكم ، فتضجون وتقولون : من يشفع لنا عند ربنا فيقضى بيننا ، فتقولون من أحق بهذا من أيكم آدم ، جبل الله تربته وخلقه بيده ونفخ فيه من روحه وكله الله قبلاً ، فيؤتى آدم فيطلب ذلك إليه فيأبى ، ثم يستترئون الأنبياء ، كلما جاءوا نبياً يابى ، حتى يأتوا نوحاً فيسألون ، فسأى الفحص قدام العرش فأخر مساجداً ، فلا أزال مساجداً حتى يبعث الله عز وجل إلى ملكاً فيأخذ بعصدي فبرفضي ، ثم يقول الله : محمد . فأقول نعم ، وهو أعلم . فأقول : يارب وعدتي الشفاعة فشفني في خلقك فأقض بينهم ، فيقول قد شفعتك ، أنا آتيهم فأقضى بينهم . قال رسول الله (ص) فأنصرف فأقف مع الناس ، فبينما نحن وقوف سمعنا حساً من السماء شديداً فها لنا ؛ فينزل أهل السماء الدنيا بمثل من في الأرض من الجن والإنس ، حتى إذا دنوا من الأرض أشرقت الأرض بنورهم فأخذوا مصاصهم ؛ فقال أهل الأرض : أفيكم ربنا ؟ قالوا لا وهو آت ، ثم ينزل أهل السماء الثانية بمثل من نزل من الملائكة ومثل من في الأرض من الجن والإنس ؛ حتى إذا دنوا من الأرض أشرقت الأرض لنورهم وأخذوا مصاصهم ، قال الناس : أفيكم ربنا ؟ قالوا لا وهو آت . ثم ينزل أهل

السماء الثالثة بمثل من نزل من الملائكة ومثل من في الأرض من الجن والإنس ، ثم نزل أهل السموات على قدر ذلك من التضعيف ، فأمر الله بعرشه فيوضع حيث شاء ، وبحمل عرشه يومئذ ثمانية ، وم اليوم أربعة أقدامهم على تخوم الأرض السفلى والسموات إلى حجرهم والعرش على كواهلهم ، والملائكة حول العرش ، لهم زجل بالتسليح ، ثم ينادى نداء يسمع الخلائق ؛ فيقول : يا معشر الجن والإنس إني أنصت لكم منذ يوم خلقتكم فأنصتوا لي اليوم فإنما هي محضكم وأعمالكم تقرأ عليكم ، فمن وجد خيراً فليحمد الله ؛ ومن وجد غير ذلك فلا يلم إلا نفسه ، فيقضى الله بين خلقه من الجن والإنس والبهائم ، فإنه ليقيده يومئذ للجهنم من ذات القرن . وقضى الأمر إلى الله ترجع الأمور ،

وقال رزين بن معاوية صاحب تجريد الصحاح ؛ وهو من أهل زمانه بالسنة والآثار ، وهو من المالكية ، اختصر تفسير ابن جرير الطبري ، وعلى كتابه التجريد اعتمد صاحب كتاب جامع الأصول ومذهبه ، قال في قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك) قال مجاهد (إلا أن تأتيهم الملائكة) عند الموت حين توفاهم (أو يأتي ربك) يوم القيامة لفصل القضاء (أو يأتي بعض آيات ربك) طلوع الشمس من مغربها أو ما شاء الله ، وهن فتادة مثله .

وقال محمد بن جرير الطبري : حيث ذكر في القرآن إتيان الملائكة فهو محتمل لإتيانهم لقبض الأرواح ، ويحتمل أن يكون نزولهم بعذاب الكفار وإهلاكهم ، وأما إتيان الرب عز وجل فهو يوم القيامة لفصل القضاء لقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) وقوله (وجاء ربك والملك) قال رزين : قال بعض المتبعين لأهوائهم المتقدمين بين يدي كتاب الله لأرائهم من المعتزلة والجهمية ومن نحا نحوهم من أشباههم ، فيمتنعون من وصف الله تعالى بما وصف به نفسه من قوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) وقوله (أمتمم من في السماء) وقوله (الرحمن على العرش استوى) إلى أن قال :

وأهل العلم بالكتاب والآثار من السلف والخلف يثبتون جميع ذلك ويؤمنون به بلا كيف ولا توم ، ويمرون الأحاديث الصحيحة كما جاءت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . انتهى .

والإتيان والمجيء من الله تعالى نوعان : مطلق ومقيد ، فإذا كان مجيء رحمة أو عذابه كان مقيداً كما في الحديث ، حتى جاء الله بالرحمة والخير ، ومنه قوله تعالى (ولقد

جئناهم بكتاب فصلناه على علم (وقوله) (بل أنينام بذكركم) وفي الآخر : لا يأتي بالحسنة إلا الله .

النوع الثاني : المجيء . والإتيان المطلق كقوله (وجاء ربك والملك) وقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) وهذا لا يكون إلا مجيئه سبحانه هذا إذا كان مطلقاً ، فكيف إذا قيد بما يجعله صريحاً في مجيئه نفسه كقوله (إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) فمطلق مجيئه على مجيء الملائكة ؛ ثم عطف مجيء آياته على مجيئه ، ومن المجيء المقيد قوله (فأنى الله بليانهم من القواعد) فلما قيده بالمفعول وهو البليان ، وبالمجرور وهو القواعد ، دل ذلك على مجيء ما يئنه ، إذ من المعلوم أن الله سبحانه إذا جاء بنفسه لا يجيء من أساس الحيطان وأسفلها ، وهذا يشبه قوله تعالى (هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) فهذا مجيء مقيد لقوم مخصوصين قد أوقع بهم بأسه ، وعلم السامعون أن جنوده من الملائكة والمسلمين أنوم ؛ فكان في هذا السياق ما يدل على المراد ، على أنه لا يمتنع في الآيتين أن يكون الإتيان على حقيقته ، ويكون ذلك دوناً ممن يريد إهلاكهم بنضبه وانتقامه كما يدنو عشية عرفة من الحجاج برحمته ومغفرته ، ولا يلزم من هذا الدنو والإتيان الملاصقة والمخالطة ، بل يأتي هؤلاء برحمته وفضله ؛ وهؤلاء بانتقامه وعقوبته ؛ وهو فوق عرشه إذ لا يكون الرب إلا فوق كل شيء ، ففوقيته وعلوه من لوازم ذاته ، ولا تناقض بين نزوله ودنوه ، وهبوطه ومجيئه ؛ وإتيانه وعلوه ؛ لإحاطته وسعته وعظمته ، وأن السموات والأرض في قبضته ، وأنه مع كونه الظاهر الذي ليس فوقه شيء ، فهو الباطن الذي ليس دونه شيء ، فظهوره بالمعنى الذي فسره به أعلم الخلق لا يناقض بطونه بالمعنى الذي فسره به أيضاً ؛ فهو سبحانه يدنو ويتقرب ممن يريد الدنو والتقرب منه مع كونه فوق عرشه ؛ وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ، فهذا قرب الساجد من ربه وهو فوق عرشه .

وكذلك قوله في الحديث الصحيح : « إن الذي تدعونه جميع قريب ؛ أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته ، فهذا قربه من داعيه ، والأول قربه من جابديه ، ولم يناقض ذلك كونه فوق سمواته على عرشه .

وإن عسر على فهمك اجتماع الأمرين ، فإنه يوضح لك معرفة إحاطة الرب وسعته ، وأنه أكبر من كل شيء ، وأن السموات السبع والأرضين في يده كخردلة في كف العبد ،

وأنه يقبض سمواته السبع بيده والأرضين باليد الأخرى ثم يهزهن ، فن هذا شأنه كيف يعسر عليه الدنو عن يريد الدنو منه وهو على عرشه ، وهو يوجب لك فهم اسمه الظاهر والباطن ؛ وتعلم أن التفسير الذى فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم به هذين الإسمين هو تفسير الحق المطابق لكونه بكل شيء محيط ؛ وكونه فوق كل شيء .

وبما يوضح لك ذلك أن النزول والمجيء ، والاتيان والاستواء ، والصعود والارتفاع كلها أنواع أفعاله ، وهو الفعل لما يريد ، وأفعاله كصفاته قائمة به ؛ ولولا ذلك لم يكن فعلا ولا موصوفاً بصفات كاله ، فنزوله ومجيئه ، واستواؤه وارتفاعه وصعوده ونحو ذلك ، كلها أفعال من أفعاله ؛ التى إن كانت مجازاً فأفعاله كلها مجاز ، ولا فعل له فى الحقيقة بل هو بمنزلة الجoadات ، وهذا حقيقة من عطل أفعاله ، وإن كان فاعلا حقيقة فأفعاله نوعان : لازمة ومتعدية ، كما دلت النصوص التى هى أكثر من أن تحصر على النوعين . ويثبتات أفعاله وقيامها به نزول عنك جميع الإشكالات ، وتصدق النصوص بعضها بعضاً وتعلم مطابقتها للعقل الصريح ؛ وإن أنكرت حقيقة الأفعال وقيامها به سبحانه اضطرب عليك هذا الباب أعظم اضطراب ، وبقيت حائراً فى التوفيق بين النصوص وبين أصول النفاة ، وهيات لك بالتوفيق بين النقيضين والجمع بين العندين . بوضحه :

إن الأوهام الباطلة والعقول الفاسدة لما فهمت من نزول الرب ومجيئه ، وإتيانه وهبوطه ودنوه ما يفهم من مجيئ المخلوق وإتيانه وهبوطه ودنوه وهو أن يفرغ مكاناً ويشغل مكاناً نفت حقيقة ذلك فوقعت فى محذورين : محذور التشبيه ومحذور التعطيل ؛ ولوعلت هذه العقول الضعيفة أن نزوله سبحانه ومجيئه وإتيانه لا يشبه نزول المخلوق وإتيانه ومجيئه ، كما أن سمعه وبصره وعلمه وحياته كذلك ، بل يده الكريمة ووجهه الكريم كذلك ، وإذا كان نزولاً ليس كذلك نزول ، فكيف تنفى حقيقته ، فإن لم تنف المعطلة حقيقة ذاته وصفاته وأفعاله بالكلية وإلا تناقضوا ، فإنهم أى معنى أثبتوه لزمهم فى نفيه ما ألزموا به أهل السنة المشتهين لله ما أثبت لنفسه ، ولا يحدون إلى الفرق سيلاً .

فلو كان الرب سبحانه بمثل الحلقه لزم من نزوله خصائص نزولهم ضرورة ثبوت أحد المثليين للآخر ؛ وفى الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ : « إذا كان يوم القيامة أذن مؤذن لتتبع كل أمة ما كانت تعبد ، فلا يبقى أحد كان يعبد غير الله من الأنصاب والأصنام إلا تساقطوا فى النار ، حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله من بر وفاجر أتاهم رب العالمين ، قال فإذا تنتظرون؟ تتبع كل أمة ما كانت تعبد ، قالوا ياربنا فارقنا الناس فى الدنيا أفر ما كنا إليهم ، ولم نصاحبهم ، وإنا سمعنا منادياً ينادى : ليحق كل أمة

بما كانوا يعبدون ، وإنما ننتظر ربنا ، فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي راوه فيها أول مرة ؛ فيقول أنا ربكم ، فيقولون نعوذ بالله منك ، هذا مكاننا حتى يأتي ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه ، قال فيأتيهم في صورته التي راوه فيها أول مرة ، فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا ؛ وفي لفظ فيقول : هل بينكم وبينه آية تعرفونه بها ؛ فيقولون الساق فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ، ويبقى من كان يسجد رياء وسمعة ، ويذهب كما يسجد فيعود ظهره طبقاً ،

وحديث النزول رواه أبو بكر الصديق وعلي بن أبي طالب ، وأبو هريرة وجبير بن مطعم ؛ وجابر بن عبد الله ، وعبد الله بن مسعود ، وأبو سعيد الخدري ، وعمر بن عبد الله ورافعة بن حراة الجهني ؛ وعثمان بن أبي العاص الثقفي ، وعبد الحميد بن سلة ، عن أبيه عن جده ؛ وأبو الفرداء ومعاذ بن جبل ، وأبو ثعلبة الخشني ، وعائشة أم المؤمنين ، وأبو موسى الأشعري ؛ وأم سلة ، وأنس بن مالك ، وحذيفة بن اليمان ؛ ولقيط بن عامر الثقفي ، وعبد الله بن عباس ؛ وعبادة بن الصامت ، وأسماء بنت زيد وأبو الخطاب ، وعوف بن مالك ، وأبو أمامة الباهلي ، وثوبان وأبو حارثة ، وخولة بنت حكيم رضي الله عنهم .

فأما حديث أبي بكر الصديق فقال ابن وهب أخبرني عمرو بن الحارث أن عبد الملك ابن عبد الملك حدثه عن مصعب بن أبي ذؤيب عن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : ينزل الله ليلة النصف من شعبان فيغفر لكل نفس إلا إنساناً في قلبه شحنة أو مشرك ، رواه جماعة عن ابن وهب .

وأما حديث علي بن أبي طالب فقال محمد بن اسحاق عن عمه موسى بن يسار عن عبيد الله بن أبي رافع عن علي رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لولا أن أشق على أمتي لأخرت العشاء الآخرة إلى ثلث الليل ؛ فإنه إذا مضى ثلث الليل هبط الله تعالى إلى سماء الدنيا فلم يزل بها حتى يطلع الفجر فيقول : ألا سائل يُعطى ألا داع فيجاب ؛ ألا مذنب يستغفر فيغفر له ، ألا سقيم يستشفى فيشفى ، رواه الطبراني في السنة .

وأما حديث أبي هريرة في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي (ص) قال : « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل فيقول : من يدعوني فأستجيب له ، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له ، وعن أبي هريرة وأبي سعيد

رضي الله عنهما أنهما شهدا على رسول الله (ص) أنه قال : « إن الله يميل حتى إذا كان ثلث الليل هبط إلى السماء الدنيا فتنادى : هل من مذنب يتوب ، هل من مستغفر ، هل من سائل » .

وفي مسند الإمام أحمد من حديث سهيل عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم : « ينزل الله كل ليلة إذا مضى ثلث الليل الأول فيقول : أنا الملك من ذا الذي يستغفرني فأغفر له » .

فهذه خمسة ألفاظ تنفي المجاز بنسبة النزول إليه سبحانه ونسبة القول إليه ، وقوله « أنا الملك » ، وقوله « يستغفرني » ، وقوله « فأغفر له » ، وفي روايه عن أبي هريرة يرفعه : « إذا مضى ثلث الليل هبط الله إلى السماء الدنيا » ، فذكره ، وهذه الألفاظ لانعراض بينهما بحمد الله ؛ فإنها قد انفقت على دوام النزول الإلهي إلى طلوع الفجر ؛ وانفقت على حصوله في الشطر الثاني من الليل ، واختلفت في أوله على ثلاثة أوجه (أحدها) أنه أول الثلث الثاني (والثاني) أنه أول الشطر الثاني (والثالث) أنه أول الثلث الأخير ، وإذا تأملت هاتين الروايتين لم تجد بينهما تعارضاً

بقيت رواية إذا مضى ثلث الليل الأول ؛ وهي تحتل ثلاثة أوجه أحدها أن لا تكون عفوطة وتكون من قبل حفظ الراوي ، فإن أكثر الأحاديث على الثلث الأخير (الثاني) أن يكون ذكر الثلث الأول والشطر والثالث الأخير على حسب اختلاف بلاد الاسلام في ذلك ، ويكون النزول في وقت واحد ، وهو ثلث الليل الأخير عند قوم ووسطه عند آخرين ؛ وثلث الأول عند غهم ، فيصح نسبته إلى الأوقات الثلاثة ، وهو حاصل في وقت واحد ، وعلى هذا فالشبهة العقلية التي عارض بها النفاة حديث النزول تكون هذه الألفاظ قد تضمنت الجواب عنها ، فإن هذا النزول لا ينافي كونه في الثلث الأخير كونه في الثلث الأول أو في الشطر الثاني بالنسبة إلى المطالع .

ولما كانت رقعة الإسلام ما بين طرفي المشرق والمغرب من المعمور في الأرض كان التفاوت قريباً من هذا القدر ، وسيأتي مزيد تقرير لهذا .

(الثالث) إن للنزول الإلهي شأنًا عقلياً ؛ ليس شأنه كشأن غيره ؛ فإنه قدوم ملك السموات والأرض إلى هذه السماء التي تليتنا . ولا ريب أن السموات وأملأها عندهبوط الرب تعالى ونزوله إلى سماء الدنيا شأنًا وحالا .

وفي بعض الآثار : إن السموات تأخذها رجفة ويسجد أهلها جميعاً .

قال أبو داود : حدثنا محمد بن يحيى بن فارس حدثنا يعقوب بن إبراهيم . حدثنا

ابن أخي ابن شهاب عن عمه ، أخبرني عبيد بن السباق أنه بلغه أن رسول الله (ص) قال : ينزل ربنا من آخر الليل فينادي مناد في السماء العليا : ألا نزل الخالق العظيم ؛ فيسجد أهل السماء ، وينادي فيهم مناد بذلك ؛ فلا يمر بأهل سماء إلا وهم سجود . ومن هواند الملوك ، والله المثل الأعلى ؛ انهم إذا أرادوا القدوم إلى بلد أو مكان غير مكانهم المعروف بهم أن يقدموا بين يدي موافاتهم إليه ما يقبض تقديمه ؛ وهذا من تمام مصالح ملكهم ، وهكذا شأن الرب تبارك وتعالى أن يقدم بين يدي ما يريد فعله من الأمور العظام كتابة ذلك أو إعلام ملائكته به أو إعلام رسله ، كما قال (وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) وقوله لنوح (ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون) وقال لإبراهيم (يا إبراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنهم آتيهم عذاب غير مردود) .

وإذا كان الله تعالى يتقدم إلى ملائكته ورسله بإعلامهم بما يريد فعله من الأمور العظام ، فلا ينكر أن يتقدم إلى أهل سمواته بنزوله ويحدث للسموات والملائكة من عظمة ذلك الأمر قبل وقوعه ما يناسب ذلك الأمر ، وهكذا يفعل سبحانه إذا جاء يوم القيامة ، فتأثر السموات والملائكة قبل النزول ؛ فسمى ذلك نزولا لأنه من مقدماته ومتصل به ، كما أطلق سبحانه على وقت الزلزلة والرجفة المتصلة بالساعة أنها يوم القيامة والساعة ، وذلك موجود في القرآن ، فتقدمت الشيء ومبادئه كثيراً ما يدخل في مسمى اسمه . وهذا الوجه أقوى الوجوه .

وذكر عبد الرزاق عن معمر بن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن النبي (ص) قال : إن الله ينزل إلى سماء الدنيا وله في كل سماء كرمي ، فإذا نزل إلى السماء الدنيا جلس على كرسيه ثم مد ساعديه فيقول : من ذا الذي يقرض غير عادم ولا ظالم ، من ذا الذي يستغفرني فأغفر له ، من ذا الذي يتوب فأتوب عليه ، فإذا كان عند الصبح ارتفع جلس على كرسيه ، رواه أبو عبد الله بن منده . قال ابن منده : وله أصل مرسل . وأما حديث جبير بن مطعم فرواه أبو الوليد الطيالسي . حدثنا حماد عن عمرو بن دينار عن نافع بن جبير عن أبيه عن النبي (ص) قال : ينزل الله إلى سماء الدنيا كل ليلة فيقول جل جلاله : هل من سائل فأعطيه ، هل من مستغفر فأغفر له . هذا حديث صحيح رواه النسائي عن عخشيش بن أصرم عن يحيى بن حسان عن حماد بن سبلة به .

وأما حديث جابر بن عبد الله فرواه الدارقطني من رواية عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن جابر أن رسول الله (ص) قال : إن الله ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا لثلاث الليل

فيقول : ألا عبيد من عبيدي يدعونني فأستجيب له ، أو ظالم لنفسه يدعوني فأغفر له ؛
 ألا مقتر عليه رزقه ؛ ألا مظلوم يستنصرني فأنصره ، ألا حان يدعوني فأفك عنه ،
 فيكون ذاك مكانه حتى يضيء الفجر ثم يعلو ربنا عز وجل إلى السماء العليا على كرسیه ،
 وروى ابن أبي حاتم من حديث أبي الزبير عنه عن النبي (ص) : « إذا كان يوم عرفة
 فإن الله ينزل إلى سماء الدنيا فيباهي بهم الملائكة فيقول : انظروا إلى عبادي أتوني شعثاً
 غبراً ، أشهدكم أني قد غفرت لهم ورواه الحلال في السنة من حديث أبي النضر عن أيوب
 عن أبي الزبير عنه يرفعه : أفضل أيام الدنيا أيام العشر ، قالوا يا رسول الله ولا مثلن
 في سبيل الله ؟ قال : إلا من غفر وجهه في التراب ، إن عشية عرفة ينزل الله إلى سماء
 الدنيا فيقول للملائكة : انظروا إلى عبادي هؤلاء ، شعثاً غبراً ، جاءوا من كل فج عميق
 ضاححين يسألوني رحمتي ، فلا يرى يوم أكثر عتياً ولا حقيقة .

وأما حديث عبد الله بن مسعود في المسند من حديث يزيد بن هرون عن شريك بن
 أبي إسحاق الهجري عن أبي الأحوص عن عبد الله بن مسعود عن النبي (ص) قال : إن
 الله إذا كان تلك الليل الآخر نزل إلى سماء الدنيا ثم يسط يده فقال : من يسألني فأعطيه
 حتى يطلع الفجر . وهذا حديث حسن رجاله أئمة ، ورواه أبو معاوية عن زائدة عن
 إسماعيل بن إبراهيم . وقال إن الله يفتح أبواب السماء ثم يهب إلى السماء الدنيا ثم يسط يده فيقول
 ألا عبيد يسألني فأعطيه ، حتى يطلع الفجر .

وأما حديث أبي سعيد الخدري فقد تقدم اشتراكه مع أبي هريرة في الحديث ، وروى
 سليم بن أخضر عن القمي عن أبي نضرة عن أبي سعيد عن النبي (ص) قال : ينادي
 مناد بين يدي الصيحة : يا أيها الناس أتتكم الساعة ، ومد بها صوته ، فيسمعه الأحياء
 والاموات ، ثم ينادي مناد : لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار ، وسليم هذا صدوق
 خرج له مسلم .

وأما حديث عمرو بن عبسة قروي أبو اليمان ويحيى بن أبي بكر وعبد الصمد بن النعمان
 ويزيد بن هرون ، وهذا سياق حديثه : أخبرنا جرير بن عثمان حدثنا سليمان بن حارس
 عن عمرو بن عبسة قال : أتيت النبي (ص) فقلت يا رسول الله ، جعلني الله فداك : شيء
 تعلمه وأجهله ، ينفعني ولا يضرك ، ما ساعة أقرب من ساعة ، وما ساعة أبقي فيها ؛ يعني
 الصلاة ، فقال : يا عمرو بن عبسة ، لقد سألت عن شيء ما سألت عنه أحد قبلك ، إن
 الرب تعالى يتدل من جوف الليل فيغفر ؛ إلا ما كان من الشرك والبغي ؛ والصلاة
 مشهودة حتى تطلع الشمس ، فإنها تطلع على قرن الشيطان ، وهي صلاة الكفار ، فأقصر

عن الصلاة حتى ترتفع الشمس ؛ فإذا استعلت الشمس فالصلاة مشهودة حتى يشتدل النهار ، فإذا اعتدل النهار فأخر الصلاة فإنها حينئذ تسجر جهنم ، فإذا قام النبي فالصلاة مشهودة حتى تدل للغروب ؛ فإنها تغيب بين قرني شيطان ، فأقصر عن الصلاة حتى تجيب الشمس ،

وأما حديث رقاعة بن عرابة الجهني فرواه ابن المبارك ، فقال حدثنا هشام عن يحيى ابن أبي كثر عن هلال بن أبي ميمونة عن عطاء بن يسار عن رقاعة الجهني قال : قال رسول الله (ص) : « إذا مضى نصف الليل أو ثلث الليل نزل الله عز وجل إلى سماء الدنيا فقال : لا أسأل عن عبادي غيري من ذا الذي يستغفرني فأغفر له . من ذا الذي يدعوني فأستجيب له . من ذا الذي يسألني فأعطيه . حتى ينفجر الفجر ، هذا حديث صحيح رواه الإمام أحمد في مسنده ؛ وفيه رد على من زعم أن الذي ينزل ملك من الملائكة . فإن الملك لا يقول : لا أسأل عن عبادي غيري . ولا يقول : من يسألني أعطه .

وأما حديث عثمان بن أبي العاص الثقفى فرواه حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن الحسن عن عثمان بن أبي العاص عن النبي (ص) : « ينزل الله إلى سماء الدنيا كل ليلة فيقول : هل من داع فأستجيب له . هل من سائل فأعطيه . هل من مستغفر فأغفر له ، وإن داود خرج ذات ليلة فقال : لا يسأل الله شيئاً إلا أعطاه إياه ، إلا أن يكون ساحراً أو عشاراً . رواه الإمام أحمد نحوه .

وأما حديث أبي الدرداء فرواه الليث بن سعد . حدثني محمد بن زيادة الأنصاري عن محمد بن كعب القرظي عن فضالة بن عبيد عن أبي الدرداء قال : قال رسول الله (ص) : « ينزل الله في آخر ثلاث ساعات يقين من الليل ينظر في الساعة الأولى منهن في الكتاب الذي لا ينظر فيه غيره ، فيمحو ما يشاء ويثبت ، ثم ينظر في الساعة الثانية في جنة عدن وهي مسكنه الذي يسكن ، لا يكون معه فيها إلا الأنبياء والشهداء والصديقون ، وفيها ما لم ير أحد ولم يحظر على قلب بشر . ثم يهبط في آخر ساعة من الليل يقول : ألا مستغفر فأغفر له ، ألا سائل فأعطيه ، ألا داع فأستجيب له ، رواه عثمان بن سعيد الدارمي .

وأما حديث أنس بن مالك فهو الحديث العظيم الشأن الذي هو قرعة لميون أهل الإيمان ، وشجى في حقوق أهل التعطيل والبهتان . رواه الشافعي في مسنده بجملة به كتابه راجعاً بروايته وتبليغه عن الرسول من الله ثوابه . ورواه أئمة السنة له مقرين ، وعلى من أنكره منكرين .

قال عثمان بن سعيد : حدثنا هشام بن خالد الدمشقي - وكان ثقة - حدثنا محمد بن شعيب

ابن شاذبور . أخبرنا عمر بن عبد الله مولى عفرة قال : سمعت أنس بن مالك يقول : قال رسول الله (ص) : « جاءني جبرائيل وفي كفه امرأة فيها نكتة سوداء ، قلت ما هذه يا جبرائيل ؟ قال هذه الجمعة أرسل بها إليك ربك ، فتكون هدى لك ولا تمك من بعدك فقلت وما لنا فيها ؟ قال لكم فيها خير كثير . أنتم الأولون الآخرون السابقون يوم القيامة وفيها ساعة لا يوافقها عبد مؤمن يصلي يسأل الله خيراً هو له قسم إلا آتاه الله إياه ، ولا خيراً له لم يقسم إلا ادخر له أفضل منه ؛ ولا يستميد بالله من شر ما هو مكتوب عليه إلا دفع عنه أكبر منه ، قلت ما هذه النكتة السوداء ؟ قال هذه الساعة يوم تقوم فيها القيامة وهو سيد الأيام ، ونحن نسميه عندنا يوم المزيد ، قلت : ولم تسمونه يوم المزيد يا جبرائيل ؟ قال : إن ربك اتخذ في الجنة وادياً أفيح من مسك أبيض ، فإذا كان يوم الجمعة من أيام الآخرة هبط الجبار جل جلاله عن عرشه إلى كرسيه إلى ذلك الوادي ، وقد حفر الكرسي بمنابر من نور يجلس عليها الصديقون والشهداء ؛ ثم يجيء أهل الغرف حتى يحفوا بالكثيب ، ثم يتبدى لهم ذو الجلال والإكرام ، فيقول : أنا الذي صدقتكم وعدى وأتممت عليكم نعمتي ، وأحللتكم دار كرامتي ، فسلوني . فيقولون بأجمعهم : نسألك الرضى هنا ، فيشهد لهم على الرضى ؛ ثم يقول لهم سلوني ، فيسألونه حتى تنقضي نعمة كل عبد منهم ، ثم يقول سلوني ، فيقولون حسبنا ربنا رضينا ، فيرجع الجبار تعالى إلى عرشه فيفتح لهم بعد انصرافهم من يوم الجمعة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، فيرجع أهل الغرف إلى غرفهم ، وهي غرفة من لؤلؤة يضاء فيها أنهارها . وزمردة خضراء ليس فيها قصم ولا وسم ؛ مطردة فيها أنهارها متدلية ، فيها أنهارها ؛ فيها أزواجها وخدمها وصاكنها ؛ فلبسوا إلى يوم أحوج منهم إلى يوم الجمعة ليزدادوا تفضلاً من ربهم ورضواناً .

ورواه عثمان بن أبي شيبة ، حدثنا جرير عن ليث عن عثمان بن حمير عن أنس . ورواه ابن أبي حاتم ، حدثنا أبو زرعة حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير ، حدثنا أبو الجان عن شريك عن عثمان به . ورواه مكى بن إبراهيم عن موسى بن عبيدة عن أبي الأزهر عن عثمان فذكره . ورواه موسى بن عتبة عن أبي صالح عن أنس . ورواه بشر بن الحنين عن الزبير بن عري عن أنس . ورواه أبو زرعة شيخان بن فروخ ، حدثنا الصق بن حزن ، حدثنا علي بن الحكم عن أنس . ورواه الحكم بن أسلم عن الصق بن علي بن الحكم عن عبد الملك بن حمير . ورواه الحسن بن سفيان في مسنده . حدثنا شيخان بن أبي شيبة ، حدثنا الصق بن حزن . حدثنا علي بن الحكم عن أنس . ورواه أسعد بن

موسى حدثنا يعقوب بن ابراهيم حدثنا صالح بن حيان عن عبد الله بن بريدة عن أنس .
ورواه الشافعي في مسنده عن ابراهيم بن محمد ، حدثنا موسى بن عبيدة . حدثني أبو الازهر
عن عبيد بن عمير أن سمع أنس بن مالك فذكر نحوه . وقال في أخرى : وهو اليوم الذي
استوى فيه ربكم على العرش ، وفيه خلق آدم ، وفيه تقوم الساعة . وقد جمع أبي داود
طرق هذا الحديث .

وقد روى من حديث حذيفة بن اليمان ، قال ابن مندة أخبرنا أبو عمر بن حكيم ،
حدثنا يزيد بن جهور ، حدثنا الحسن بن يحيى بن كثير ، حدثنا أبي عن القاسم بن مطيب
عن الأعمش عن أبي وائل عن حذيفة عن النبي (ص) الحديث بطوله . ورواه أبو نعيم
وأبو النضر وجماعة ؛ قالوا حدثنا المسعودي عن المنهال بن عمرو عن أبي عبيدة عن عبد الله
قال : سارعوا إلى الجمعة فإن الله ينزل لاهل الجنة في كل جمعة في كتيب من كافور أبيض
فيكونون منه في القرب على قدر تسارعهم إلى الجمعة .

وأما حديث لقيط بن حارث ؛ فقال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة : كتب إلى
ابراهيم بن حنيفة بن مصعب بن الزبير : كتبت إليك بهذا الحديث لحدث به عنى . قال
حدثني عبد الرحمن بن المغيرة الحزامي عن عبد الرحمن بن عياش عن دهم بن الأسود
عن عبد الله بن حاطب بن حاصم بن المنتقى عن جده عن عمه لقيط بن حارث العقيلي - ح -
قال دهم وحدثني أبي عن حاصم بن لقيط أن لقيطاً وفد إلى النبي (ص) ومعه صاحب له
يقال له نبيك بن حاصم بن مالك بن المنتقى . قال لقيط فخرجت أنا وصاحبي حتى قدمنا
على رسول الله (ص) حين العصر من صلاة الغداة فقام في الناس خطيباً فقال : أيها
الناس ألا إني قد خبوت لكم صوتي منذ أربعة أيام لأسمعكم ، ألا فهل من امرئ بعث
قومه فقالوا له : أعلم لنا ما يقول رسول الله (ص) ؟ ألا ثم لعله أن يليه حديث نفسه أو
حديث صاحبه ، أو يليه الضلال ، ألا إني مستول هل بلغت ، ألا اسمعوا تمشوا ،
ألا اجلسوا ألا اجلسوا . قال اجلس الناس وقت أنا وصاحبي ، حتى إذا فرغ لنا فؤاده
وبصره قلنا يا رسول الله : ما عندك علم بالغيب ؟ فضحك لعمر الله وهن رأسه . وعلم إني
أبقي سقطه ، فقال : من ربك بمفاتيح خمس من الغيب لا يعلمها إلا الله تعالى . وأشار
بيده قلته : وما هن ؟ قال : علم المنية ، قد علم متى منية أحدكم ولا تعلمونه ، وعلم ما في
القدر ما أنت طاعم غداً ولا تعلمه ، وعلم يوم الفيت يشرف عليكم أولين مشفقين فيظل
يضحك ، قد علم أن غوثكم إلى قريب . قال لقيط : لى نعلم من رب يضحك خيراً .
وعلم يوم الساعة . قال قلته يا رسول الله : علمنا ما تعلم الناس وما تعلم ؛ فإنا في قبيل

لا يصدق تعديتنا أحد من مذبح إلى ثرو علينا وخشم التي توالينا وعشرتنا التي نحن منها . قال : تلبثون ما لبثتم ثم يترقى نبيكم صلى الله عليه وسلم ثم تلبثون ما لبثتم ثم تبعث الصائخة ، لعمر إلهك ما تدع على ظهرها شيئاً إلا مات ، والملائكة الذين مع ربك عز وجل ، فأصبح ربك عز وجل يطوف في الأرض ، وخلت عليه البلاد ؛ فأرسل ربك السماء بهضاب من عند العرش ، ولعمر إلهك لا تدع على ظهرها مصرع قتيل ولا مدفن ميت إلا شققت القبر عنه حتى تخلفه (١) من عند رأسه فيستوى جالسا ، فيقول ربك مهيم لما كان فيه يقول يارب أمس اليوم ولهمده بالحياة يحسبه حديثاً بأهله . فقلت يا رسول الله : كيف يجمعنا بعدما تمزقنا الرياح والبالى والسبأ ؟ قال أنبتك بمثل ذلك في آلاء الله الأرض أشرفت عليها وهي مدرة بالية ، فقلت لا تحيا أبداً ؛ ثم أرسل ربك عليها السماء فلم تلبث عنك إلا أياماً حتى أشرفت عليها وهي مشربة واحدة ولعمر إلهك هو أقدر على أن يجمعكم من الماء على أن يجمع نبات الأرض فتخرجون من الأصواء (٢) من مصارعكم فتظفرون إليه وينظر إليكم ، قلت يا رسول الله : ونحن ملق الأرض وهو شخص واحد ينظر إلينا وننظر إليه ؟ قال : أنبتك بمثل ذلك في آلاء الله ، الشمس والقمر آية منه صغيرة ترونها ويربأنكم في ساعة واحدة لا تضارون في رؤيتهما ، ولعمر إلهك هو أقدر على أن يراكم وترونها منهما ؛ على أن ترونها ويربأنكم لا تضارون في رؤيتهما . قلت يا رسول الله فما بفعل بنا ربنا إذا لقيناه ؟ قال : تعرضون عليه بادية له صفحاتكم لا يخفى عليه منكم خافية ، فيأخذ عز وجل بيده غرفة من الماء فينضح بها قبلكم ؛ فلعمر إلهك ما يخطئه وجه أحدكم منها قطرة ، فأما المسلم فتدع وجهه مثل الربطة البيضاء ، وأما الكافر فتخطئه بمثل الجيم الأسود ؛ ألا ثم ينصرف نبيكم صلى الله عليه وسلم ويفرق على أثره الصالحون فيسلكون جسراً من النار ، فبطاً أحدكم البحر يقول حس ، فيقول الله عز وجل : أوأنه فتظلمون على حوض الرسول صلى الله عليه وسلم على أظلماء الله نائمة قط رؤيتهما ، ولعمر إلهك ما يبسط واحد منكم يده إلا وقع عليها قدح يطهره من الطرف والبول والأذى ، وتحبس الشمس والقمر فلا ترون واحداً منها . قال قلت : يا رسول الله

(١) هو من أخلف الزرع إذا نبت بعد حصاده ؛ شبه النشأة الأخرى بعد الموت بإخلاف الزرع .

(٢) الأصواء القبور وأصلها من الصوى وهي الأعلام المنصوبة في المفازة المجردة الواحدة صوة كثرة شبه القبور بها .

فيم نصر؟ قال يمثل بصرك ساعتك هذه، وذلك مع طلوع الشمس في يوم أشرقت الأرض ثم واجهته الجبال. قال قلت يا رسول الله: فم نجزي من سيئاتنا؟ قال الحسنه بشر أمثالها، والسيئة بمثلها إلا أن يغفر. قال قلت يا رسول الله: إما الجنة وإما النار قال: لعمر إلهك، إن للنار سبعة أبواب؛ ما منها بابان إلا يسير الراكب بينهما مسيرة سبعين عاماً. قلت يا رسول الله: فعلى ما نطلع في الجنة؟ قال على أهار من عسل مصفى وأهار من كأس ما بها من صداع ولا ندامة، وأهار من لبن لم يتغير طعمه، وماه صبر آسن، وفاكهة كثيرة، لعمر إلهك مما تعلقون وخير من مثله معه وأزواج مطهرة. قلت يا رسول الله ولنا فيها أزواج مصلمات؟ قال: الصالحات للصلحين تلدونهن مثل لدايتكم في الدنيا ويلدونكم غير أن لا تواله. قال لقيط: قلت أقصى ما نحن بالنار ومنتهون إليه، قلت يا رسول الله على م نبايعك؟ قال فبسط النبي يده وقال: على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وزيال الشرك وأن لا تشرك بالله إلى غيره. قال قلت وإن لنا ما بين المشرق والمغرب، فقبض النبي يده وبسط أصابعه وظن إني مشروط شيئاً لا ينطبقه. قال قلت: تحمل منها حيث شئتنا ولا يجنى على امرئ إلا نفسه؟ فبسط يده وقال: ذلك لك تحمل حيث شئت ولا يجنى عليك إلا نفسك، فانصرفنا وقال: ها إن ذين ما إن ذين، لعمر إلهك إن حدثت، إلا أنهما من اتقى الله في الأولى والآخرة. فقال له كعب بن الحداية أحد بني بكر بن كلاب: من هم يا رسول الله؟ قال بنى المنتفق أهل ذلك. قال فانصرفنا وأقبلت عليه فقلت يا رسول الله، هل لأحد مما مضى من خير في جاهليتهم. قال فقال رجل من عرض قريش: والله إن أباك المنتفق لبني النار، فلما كان وقع حر بين جلدي ووجي ما قال لاني على رهوس الناس؛ فهمت أن أقول: وأبوك يا رسول الله؟ فإذا الأخرى أجمل؛ فقلت وأهلك يا رسول الله؟ قال وأهل لعمر الله ما أتيت عليه من قبر عامر أو قرشى من مشرك قتل أرسلني إليك محمد يشرك بما يسوءك تجر على وجهك وبطنك في النار. قال قلت يا رسول الله: ما فعل بهم ذلك وقد كانوا على جمل لا يحسنون إلا إياه؛ وكانوا يحسبونهم مصلحين، قال ذلك بأن الله عز وجل بعث في آخر سبع أمم نبياً؛ فمن عصى نبيه كان من الطالحين. ومن أطلع نبيه كان من المبشرين.

هذا حديث كبير مشهور، جلاله النبوة بادية على صفحاته تنادى عليه بالصدق؛ صفة بعض الحفاظ للحكاه شيخ الإسلام الأنصاري، ولا يعرف إلا من حديث أبي القاسم عبد الرحمن بن المنهجة بن عبد الرحمن المدني. ثم من رواية إبراهيم بن خزيمة

الزبيرى المدنى عنه ؛ وهما من كبار علماء المدينة ؛ فثقتان عتج بهما فى الصحيح ، احتج بهما البخارى فى مواضع من صحيحه ، وروى هذا الحديث أئمة الحديث فى كتبهم ؛ منهم عبد الله بن الإمام أحمد ؛ وأبو بكر أحمد بن عمرو بن أبى حاصم وأبو القاسم سليمان بن أحمد الطبرانى ، وأبو محمد عبد الله بن أحمد بن جعفر أبو الشيخ الأصبهاني الحافظ ؛ وأبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده ؛ وأبو بكر أحمد بن موسى بن مردويه ؛ وأبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني ؛ وخلق سواهم ، روه فى السنة وقابله بالقبول ؛ وتلقوه بالتصديق والتسليم .

قال الحافظ أبو عبد الله بن منده : روى هذا الحديث محمد بن إسحاق الصنعاني وعبد الله بن أحمد بن حنبل وغيرهما ، وقرؤه بالعراق بجمع العلماء وأهل الدين ، ولم ينسكه أحد منهم ؛ ولم يتكلم فى إسناده ، وكذلك رواه أبو زرعة وأبو حاتم على سبيل القبول .

وقال أبو الخير عبد الرحيم محمد بن الحسن بن محمد بن حمدان بعد أن أخرجه فى فوائد أبى الفرج الثقفى : هذا حديث كبير ثابت حسن مشهور ؛ وقد روى منه الإمام أحمد فى مسنده فصل الضحك ، وروى منه فصل الرؤية ، وروى منه فصل فأن من مضى من أهلك ، وروى منه : قلت يا رسول الله كيف يحيى الموتى ، لكن بغير هذا الإسناد ؛ وابنه ساقه بكاله فى مسند أبيه وفى السنة .

وأما حديث ابن عمر فرواه خلاد بن يحيى ؛ حدثنا عبد الوهاب عن مجاهد عن عمر قال : كنت جالسا عند النبي صلى الله عليه وسلم لجاء رجلان أحدهما أنصارى والآخر ثقفى ، فذكر الحديث وفيه « إن الله ينزل إلى السماء الدنيا فيقول لللائكة هؤلاء عبادى جاءونى شعثا غبرا من كل فج عميق ؛ اشهدوا لى قد غفرت لهم ذنوبهم ، ورواه طلحة بن مصرف عن مجاهد به .

وأما حديث عبد الله بن عباس ، فروى عبيد الله بن عمر عن زيد بن أبى أنيسة عن طارق عن سعيد بن جبير قال : سمعت ابن عباس يقول : إن الله تعالى ينزل فى شهر رمضان إذا ذهب الثلث الأول من الليل هبط إلى السماء الدنيا قائما ؛ هل من سائل يعطى ، هل من مستغفر يغفر له ، هل من تائب يتاب عليه . رواه علي بن معبد عن عبيد الله . وروى عبيد الله بن موسى ؛ قال ابن أبى ليلى عن المنهال

عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا) قال : ينزل الله إلى السماء الدنيا في شهر رمضان يدبر أمر السنة ، فيمحو ما يشاء غير الشقاوة والسعادة ، والموت والحياة ؛ وإسناده حسن . وقال أبو الزبير عن طاووس : سئل ابن عباس عن ليلة الحسبة فقال : إن الله يهبط ليلة الحسبة على حراء ، وذكر عبيد الله بن موسى ، حدثنا إسرائيل عن السدي عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : كان النداء من السماء ؛ وكان الرب تعالى في السماء الدنيا حين كلم موسى ، ذكره الخلال في السنة .

وفي كتاب السنة للخلال عن الوليد بن عبد الله بن أبي رباح عن زياد البهزي : بينما هو يحدث إن الله ينزل ليلة النصف من شعبان فقال عطاء : من هذا المحدث ؟ قلت هو زياد البهزي ، قال سبحان الله ، لقد طوّل هذا على الناس ليلة واحدة في السنة ، أحسبه قال حدثنا ابن عباس قال : ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا ثلاث الليال الأوسط ، فيقول من يدعوني فأستجيب له ، ومن يسألني فأعطيه ، ويترك أهل الحقد لحقدهم .

وأما حديث عبادة بن الصامت فرواه موسى بن عقبة عن إسحاق بن يحيى عن عبادة بن الصامت قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليال الآخر فيقول : ألا عبد يدعوني فأستجيب له ؛ ألا ظالم لنفسه يدعوني فأقبله ؛ فيكون كذلك إلى مطلع الصبح وإملا على كرسيه ، وإسحاق هذا هو إسحاق بن يحيى بن الوليد بن عبادة .

وأما حديث أسماء بنت يزيد فرواه أبو أحمد العسال في كتاب السنة من حديث إبان بن أبي عياش عن شهر بن حوشب عنها قالت : سمعت رسول الله ﷺ يقول : يهبط الرب تعالى من السماء السابعة إلى المقام الذي هو قائمه ؛ ثم يخرج عنق من النار ؛ فيظل الخلائق كلهم ، فيقول أمرت بكل جبار عنيد ، ومن زعم أنه عزيز كريم ؛ ومن دعا مع الله الها آخر .

وأما حديث أبي الخطاب فقال محمد بن سعيد في الطبقات : حدثنا أبو نعيم حدثنا إيهب بن إسماعيل حدثني ثوبان قال : سمعت رجلا من أصحاب النبي (ص) يقال له أبو الخطاب ونسبته عن الوثر فقال : أحب أوتر نصف الليل ؛ فإن الله يهبط من السماء السابعة

الى السماء الدنيا فيقول : هل من مذنب ؛ هل من مستغفر ، هل من داع ، حتى اذا طلع الفجر ارتفع .

وأما حديث عمر بن عامر السلمى فرواه محمد بن منده من حديث عثمان التيمي عن عبد الحميد بن سلمة عن أبيه عن عمر بن عامر السلمى قال : قال رسول الله (ص) « اذا ذهب ثلث الليل ، أو قال نصف الليل ، ينزل الله الى السماء الدنيا فيقول : هل من عان فأفكك ؛ هل من سائل فأعطيه ؛ هل من داع فأستجيب له ؛ هل من مستغفر فأغفر له ؛ حتى يصلى الصبح » .

وأما حديث عوف بن مالك فرواه حميد بن زنجويه من حديث عباد بن نسي عن كثير بن مرة عن عوف بن مالك عن رسول الله (ص) قال « ان الله يطلع الى خلقه ليلة النصف فيغفر للؤمنين ، - الحديث ، وضمن يطلع معنى يدنو وينزل فعداء يلى .

وأما حديث أبي أمامة جعفر بن الزبير عن القاسم عن أبي أمامة قال : قال رسول الله (ص) « اذا كان ليلة النصف من شعبان هبط الله الى السماء الدنيا فيغفر لأهل الأرض الا لكافر ومشاحن » . رواه محمد بن الفضل البخارى عن مكى بن ابراهيم عن جعفر . وقال الفريابي حدثنا هشام بن عمار ، ثنا صدقة بن خالد ، ثنا عثمان بن أبي عائكة ؛ حدثنا سليمان بن حبيب المجازى قال : دخلنا على أبي أمامة بحمص فقال : ان هذا المجلس من بلاغ الله اياكم أن رسول الله (ص) قد بلغ ما أرسل به ؛ وأتم فبلغوا عنا ؛ اياكم والظلم ؛ فإن الله يجلس يوم القيامة على القنطرة الوسطى بين الجنة والنار ؛ ثم يعزم فيقول : وعزق وجلالى ؛ لا يجاورنى اليوم ظلم ظالم .

وأما حديث ثوبان فقال الطبرانى فى معجمه : حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى بن حمزة حدثنا اسحاق بن ابراهيم أبو النصر حدثنا يزيد بن ربيعة حدثنا أبو الأشعث عن ثوبان عن النبي (ص) قال « يقبل الجبار تبارك وتعالى يوم القيامة فيثنى رجله على الجسر فيقول : وعزق وجلالى لا يجاورنى اليوم ظلم ظالم ؛ فينصف الخلق بعضهم من بعض ؛ حتى انه لينصف الشاة الجماء من القراء تنطعها لطحه ، وقد جاء المعنى تفسيرا لقوله تعالى (ان ربك لبالمرصاد) فروى البيهقى من حديثه الاعمش .

عن سالم بن أبي الجعد عن عبد الله بن مسعود (إن ربك بالمرصاد) وقال : من وراء الصراط ثلاثة جسور : جسر عليه الأمانة ، وجسر عليه الرحم ، وجسر عليه الرب تبارك وتعالى .

وذكر ابن جرير في تفسيره عن جوير عن الضحاك في هذه الآية ، قال : إذا كان يوم القيامة يأمر الله بكسيه فيوضع على النار فيستوى عليه ثم يقول : وعزتي لأجماورني اليوم ذو مظلة . وذكر عمر بن قيس قال : بلغني أن على جهنم ثلاث قناطر : قنطرة عليها الأمانة إذا مروا بها تقول : يا رب هذا أمين ، يا رب هذا عائن . وقنطرة عليها الرحم إذا مروا بها تقول : يا رب هذا واصل ؛ يا رب هذا قاطع . وقنطرة عليها الرب تعالى (إن ربك بالمرصاد) وذكر عن سفيان في هذه الآية : على جهنم ثلاث قناطر : قنطرة فيها الرحم ، وقنطرة فيها الأمانة ؛ وقنطرة فيها الرب تعالى .

وأما حديث أبي موسى الأشعري فرواه ابن لهيعة عن الزبير بن سليم عن الضحاك ابن عبد الرحمن — يعني ابن عازب — عن أبيه قال : سمعت أبا موسى يقول : سمعت رسول الله (ص) يقول : ينزل ربنا إلى سماء الدنيا في النصف من شعبان فينفر لأهل الأرض إلا مشركاً أو مشاحنات .

فصل

وهذا النزول إلى الأرض يوم القيامة قد تواترت به الأحاديث والآثار ودل عليه القرآن صريحاً في قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك) وقال عبد الله ابن المبارك حدثنا حبة بن شريح حدثني الوليد بن أبي الوليد أبو عثمان المدني أن حبة ابن مسلم حدثه عن شفي بن مانع الأصمعي قال : قدمت المدينة فدخلت المسجد فإذا الناس قد اجتمعوا على أبي هريرة فلما تفرقوا دنوت فقلت : حدثنا حديثاً سمعته من رسول الله ﷺ فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إذا كان يوم القيامة نزل الله إلى العباد ليقضى بينهم وكل أمة جانية ، فأول من يدهى رجل جمع القرآن ، وذكر الحديث بطوله وأصله في صحيح مسلم ، وفي صحيح البخاري من حديث أنس بن مالك : وفيها ثم دنا الجبار رب العزة فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى ، وقد تقدم ذكر نزوله إلى الجنة يوم الميزان ؛ ونزوله إلى الأرض قبل يوم القيامة حين يغسل أهلها ، ونزوله يوم عرفة إلى سماء الدنيا .

وقال سعيد بن منصور حدثنا سفيان حدثنا إبراهيم بن مهيرة عن ابن أبي سويد عن

عمر بن عبد العزيز رحمه الله قال : زعمت المرأة الصالحة خولة بنت حكيم امرأة عثمان ابن مظعون أن رسول الله (ص) خرج وهو محتضن أحد ابني بنته وهو يقول : والله إنكم لتحبونون وتحملون وتختلون وإنكم لمن رياحين الله ، وإن آخر وطأة وطأها رب العالمين برج ، وقال الإمام أحمد : حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار عن عمرو بن أوس قال : إن آخر وطأة الله لبرج ، قال سفيان وكان سعد بن جبهر يقول : قال أبو هريرة : نألوني وفيكم عمرو بن أوس .

وفي الباب عن الحسن بن علي وعبد الله بن الزبير ويعلى بن مرة .

فقه عشرة أنواع من النزول والنجى والإتيان ونظائرها : تضمنها كلام أعلم الخلق بالله وأقدرهم على اللفظ المطابق لما قصده من وصف الرب تعالى وأنصحه للأمة . - والحجاز وإن أسكن في فرد من أفراد هذه الأنواع أو أكثر - فإنه من المحال عادة أن يطرأ في جميعها أطراداً واحداً ، بحيث يكون الجميع من أوله إلى آخره مجازاً .

وقال أبو العباس بن تيريز : وقد صح عند جميع أهل الديانة والسنة إلى زماننا أن جميع الآثار والأخبار الصادقة عن رسول الله ﷺ في الصفات يجب على المسلم الإيمان بها ؛ وإن السؤال عن معانيها بدعة ، والجواب كفر وزندقة ، مثل قوله (الرحمن على العرش استوى - وجاء ربك والملك صفاً صفاً) ونظائرها مما نطق به القرآن ، كالتوفيق والنفس واليدين ، والسمع والبصر ، وعود الكلام الطيب إليه ، والضحك والتمجيب ، والنزول كل ليلة إلى سماء الدنيا .

إلى أن قال : واعتقدنا في الآي المتشابهة في القرآن نقبلها ولا نردّها ، ولا تأويلها بتأويل المخالفين ، ولا نحملها على تشبيه المشبهين ، ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية ونسلم الخبر لظاهر تنزيلها .

قال إمام عصره محمد بن جرير في كتاب التبيين في معالم الدين : القول فيما أدرك هذه من الصفات خبراً ، وذلك مثل أخباره سبحانه أنه جميع بصير ، وأن له يدين ، وأن له وجهاً ، وأن له قدماً ، وأنه يضحك ، وأنه يهبط إلى سماء الدنيا ، وذكر أولها .

وقال إسحاق بن منصور : قلنا لأحمد بن حنبل وإسحاق : ينزل ربنا كل ليلة . الحديث . أليس يقول لهذا الحديث : قال أحمد وإسحاق : صحيح ، وزاد إسحاق : لا يدهه إلا مبتدع . وقال الخليل : أخبرني أحمد بن الحسين بن حسان قال : قيل لأبي عبد الله : إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة ؟ قال نعم ؛ قيل له في شهبان كما جاء في الآثار ؟ قال نعم .

وقال حنبل : قيل لأي عبد الله : ينزل الله إلى سماء الدنيا ؟ قال نعم . قلت : نزوله بعله أم بماذا ؟ فقال اسكت عن هذا ؛ وغضب غضباً شديداً .

وقال مالك : ولهذا امض الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد إلا بما جاءت به الآثار ، وبما جاء به الكتاب . قال الله تعالى (فلا تضربوا الله الأمثال) ينزل كيف شاء بقدرته وعظمته ، أحاط عليه بكل شيء .

وقال بشر بن السري حماد بن زيد : ينزل ربنا إلى السماء الدنيا يتحول من مكان إلى مكان ؟ فسكت حماد ثم قال : هو في مكانه يقرب من خلقه كيف شاء . وقال أبو عمر بن عبد البر : أجمع العلماء من الصحابة والتابعين الذين حل عنهم التأويل - يعني تفسير القرآن - قالوا في تأويل قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم) هو على عرشه وعله بكل مكان ، وما خالفهم في ذلك من يمتنع بقوله :

وقال : أهل السنة يجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها ، وحلها على الحقيقة لا على المجاز ؛ لأنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك .

وقال أبو عبد الله الحاكم ، سمعت أبا زكريا العنبري يقول : سمعت إبراهيم بن أبي طالب يقول ، سمعت أحمد بن سعيد الرباطي يقول : حضرت مجلس الأمير عبد الله بن طاهر ذات يوم وحضر إسحاق - يعني ابن راهويه - فستل عن حديث النزول أصبح هو ؟ قال نعم . فقال له بعض قواد الأمير عبد الله . يا أبا يعقوب أترجم أن الله ينزل كل ليلة ؟ قال نعم ، قال كيف ينزل ؟ قال له إسحاق : أثبتته فوق حتى أصف لك النزول ، فقال له الرجل : أثبتته فوق ؟ فقال له إسحاق : قال الله جل شأنه (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) فقال الأمير عبد الله بن طاهر : يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة ، قال إسحاق - أعز الله الأمير - ومن يجيء يوم القيامة من يمنعه اليوم . ؟

وقال البخاري في كتاب خلق أفعال العباد ، قال الفضيل بن عياض : إذا قال لك الجهمي : أنا أكفر برب يزول عن مكانه ؛ فقل أنت أؤمن برب يفعل ما يشاء . وقد ذكر الأثرم هذه الحكاية أطول من هذا .

وقال الحلال : أخبرني علي بن عيسى أن حنبلاً حدثهم قال : سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروى أن الله عز وجل ينزل إلى سماء الدنيا - وأن الله يُرى - وأن الله يضع قدمه ، وما أشبه ذلك ، فقال أبو عبد الله : تؤمن بها وتصدق بها ولا كيف ولا معنى ؛ ولا ترد منها شيئاً ؛ ونعلم أن ما جاء به الرسول حق إذا كانت بأسانيد صحاح ؛ ولا ترد على الله قوله ، ولا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ؛ ليس كذلك شيء . وهذا الكلام وكلام الشافعي من مشكاة واحدة .

فصل

واختلف أهل السنة في نزول الرب تبارك وتعالى على ثلاثة أقوال (أحدها) أنه ينزل بذاته ؛ وهو قول الإمام أبي القاسم التيمي وهو من أجل الصانعة له التصانيف المشهورة كالْحجة في بيان المحجة ، وكتاب الترغيب والترهيب وغيرهما ، وهو متفق على إمامته وجلالته . قال شيخنا : وهذا قول طوائف من أهل الحديث والسنة والصوفية والمتكلمين . وروى في ذلك حديث مرفوع لا يثبت رفعه .

قال أبو موسى المديني : إسناده مدخول وفيه مقال ، وعلى بعضهم مطعن لا تقوم بمثله الحجة ، ولا يجوز نسبة قوله إلى رسول الله ﷺ وإن كنا نعتقد صحة إلا أن يرد بإسناد صحيح .

وقالت طائفة منهم : لا ينزل بذاته . وقالت فرقة أخرى : نقول ينزل ولا نقول بذاته ولا بغير ذاته ؛ بل نطلق اللفظ كما أطلقه رسول الله صلى الله عليه وسلم ونسكت عما سكك عنه .

واختلفوا أيضاً هل يخلو العرش منه ؟ فقالت طائفة ينزل ويخلو منه العرش . وقالت طائفة لا يخلو منه العرش . قال القاضي أبو يعلى في كتاب الوجهم والروابن : لا يختلف أصحابنا أن الله ينزل إلى سماء الدنيا في كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر ؛ كما أخبر به نبيه صلى الله عليه وسلم ، ثم ساق حديث أبي هريرة وابن مسعود وعبادة بن الصامت ثم قال : واختلفوا في صفته ، فذهب شيخنا أبو عبد الله إلى أنه نزول انتقال . قال : لأن هذا حقيقة النزول عند العرب ؛ وهو نظير قوله في الاستواء بمعنى قعد . قال : وهذا على ظاهر حديث عبادة بن الصامت .

(قلت) يريد قوله ثم يعلو تبارك وتعالى على كرسيه ؛ قال لأن أكثر ما في هذا أنه من صفات الحدث في حقنا ؛ وهذا لا يوجب كونه في حقه حدثاً ، كالاستواء على العرش هو موصوف به مع اختلافنا في صفته ، وإن كان هذا الاستواء لم يكن موصوفاً به في القدم ، وكذلك نقول تكلم بحرف وصوت . وإن كان هذا يوجب الحدث في حقنا ولم يوجبه في حقه ؛ وكذلك النزول .

قال : وحكي شيخنا عن طائفة من أصحابنا أنهم قالوا : ينزل ، معناه قدرته ؛ ولعل هذا القائل ذاهب إلى ظاهر كلام أحد في رواية حنبل أنه قال يوم احتجوا على : يومئذ نجى البقرة يوم القيامة ويحيى تبارك وتعالى قلت لهم : هذا الثواب . قال الله تعالى

(وجاء ربك والملك صفاً صفاً) إنما يأتي قدرته ، وإنما القرآن أمثال ومواعظ وزجر . وذكر أحد أيضاً فيها خروجه في الحبس : كلام الله لا يجيء ولا يتغير من حال إلى حال . ووجه هذا أن النزول هو الزوال والانتقال : ولهذا قلنا في الاستواء إنه لا بمعنى المساواة والمباينة ، لأن ذلك من صفات الحدث والانتقال ، وهذا من صفات الحدث .

قال : وحكي شيخنا عن طائفة أخرى من أصحابنا أنهم قالوا ثبت نزولاً ولا نعلٍ معناه : هل هو بزوال أو بنهر زوال كما جاء الخبر ، ومثل هذا ليس بممتنع في صفاته ، كما ثبت ذاتاً لا نعل ، قال وهذه الطريقة هي المذهب ، وقد نص عليها أحد في مواضع : فقال حنبل : قلت لأبي عبد الله : ينزل الله إلى سماء الدنيا ؟ قال نعم ، قلت نزوله بعلمه أم ذا ؟ فقال لي اسكت عن هذا وغضب غضباً شديداً ، وقال امض الحديث على ما روى قلت : أما قول ابن حاتم إنه نزول انتقال فهو موافق لقول من يقول ينزل من العرش ، والذي حمله على هذا إثبات النزول حقيقة : وأن حقيقته لا تثبت إلا بالانتقال ورأى أنه ليس في العقل ولا في النقل ما يحيل الانتقال عليه ، فإنه كالجيء والإتيان والذهاب والهبوط : وهذه أنواع الفعل اللازم القائم به : كأأن الحقائق والرزق والإمارة والإحياء والقبض والبسط أنواع للفعل المتعدي ، وهو سبحانه موصوف بالنوحيين وقد يجمعهما كقوله (خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) والانتقال جنس لأنواع الجيء والإتيان ، والنزول والهبوط ، والصعود والاندول ونحوها ، وإثبات النوع مع نفي جنسه جمع بين النقيضين .

قالوا : وليس في القول بلزوم النزول والجيء والإتيان والاستواء والصعود محذور البتة ، ولا يستلزم ذلك نقصاً ولا سلباً كال : بل هو الكمال نفسه . وهذه الأفعال كال وصدق : فهي حق دل عليه النقل : ولزوم الحق حق ، كما أن العقل والنقل قد اتفقا على أنه سبحانه حي متكلم ، قدير عليم مريد : وما لازم من ذلك تمين القول به : فإنه لازم الحق ، وكذلك رؤيته تعالى بالابصار عياناً في الآخرة هو حق ، فلازمه حق كائناً ما كان . والعجب أن هؤلاء يدعون أنهم أرباب المعقولات ، وهم يجمعون بين إثبات الشيء ونفي لازمه ، فينفونه بنفي لازمه ، ويصرحون بإثباته : ويثبتون لوازمه بإثباته ، ويصرحون بنفيها ، ولهذا عقلاؤهم لا يسمعون بإثبات شيء من ذلك ، فلا يثبتون لله نزولاً ولا مجيئاً : ولا إتياناً ولا دنواً : ولا استواء ولا صعوداً البتة ، وإثبات هذه الحقائق عندهم في الامتناع كإثبات الأكل والشرب والنوم ونحوها ، والفرق بين هذا وهذا ثابت عقلاً ونظراً وقياساً واعتباراً ، فالتسوية بينهما في غاية البطلان .

قالوا وقولنا إنه نزول لا اعتبار لا محذور فيه ، فإنه ليس كانتقال الأجسام من مكان إلى مكان ، كما قلتم إن سمعه وبصره وحياته وقدرته وإرادته ليست كصفات الأجسام ، فليس كمثل شيء في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله .

قالوا ونحن لم نتقدم بين يدي الله ورسوله ، بل أثبتنا لله ما أثبت لنفسه وأثبت له رسوله (ص) . فالزعم أنهم من أثبت ذلك القول بالانتقال ، ومعلوم أن هذا الإلزام إنما هو إلزام لله ورسوله ، فإنما لم تعد ما وصف به نفسه ، فكأنكم قلتم من أثبت له نزولا ومجيئاً وإتياناً ودنواً لزمه وصفه بالانتقال : والله ورسوله هو الذي أثبت ذلك لنفسه فهو حق بلا ريب ، فكان جوابنا أن الانتقال إن لزم من إثبات ما أثبتته الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وتصديقه في ذلك والإيمان به ، فلا بد من إثباته ضرورة ، وإن لم يلزم ، بطل إلزامكم به .

ونظير هذا مناظرة جرت بين جهمي وسفي .

قال الجهمي : أنت تزعم أن الله يرى في الآخرة هيئاً بالابصار ؟ قال السفي نعم . فقال له الجهمي : هذا يلزم منه إثبات الجهة والحد وكون المرئ مقابلاً للرأي موجباً له وهذا تشبيه وتجسيم ، قال له السفي : قد دل القرآن والسنة المتواترة واتفاق الصحابة وجميع أهل السنة وأئمة الإسلام على أن الله يرى في الآخرة ؛ وقد شهد بذلك الرسول وبلغه الأمة ، وأعادته وأبداه . فذلك حق لا ريب فيه ؛ فإن لزم ما ذكرت فلازم الحق حق ، وإن لم يلزم بطل سؤالك .

وقال بعض الجهمية لبعض أصحابنا : أقول إن الله ينزل إلى سماء الدنيا ؟ فقال ومن أنا حتى أقول ذلك ، فقد قاله رسول الله (ص) وبلغه الأمة ؛ فقال له الجهمي : هذا يلزم منه الحركة والانتقال ، فقال له السفي : أنا لم أقل من عندي شيئاً ، وهذا الإلزام لمن قال ذلك وهو الرسول (ص) وتصديقه واجب علينا ، فإن كان تصديقه على ذلك بطل الإلزام به ؛ فبطلت الجهمي .

قالوا وقد دل العقل والشرح على أن الله سبحانه حي فعال ، ولا فرق بين الحي والميت إلا بالفعل ، فالفعل الاختياري من لوازم الحياة ، فالإرادة والمشيئة من لوازم الفعل ، وللفعل لوازم لا يجوز نفيها ، إذ نفيها يستلزم نفي الفعل الاختياري ، ولهذا لما نفاهما الدهرية والفلاسفة نفوا الفعل الاختياري من أصله ، قالوا : ومن لوازم الفعل والترك الحب والبغض ، وانتقال الفاعل من شأن إلى شأن ، والرب تبارك وتعالى كل يوم هو في شأن ؛ ومن كان على حال واحد قبل الفعل وحال الفعل وبعد الفعل لم يفعل

كونه فاعلا باختياره ، بل ولا فاعلا البتة ، فليس مع نفاة لوازم الأفعال إلا إثبات ألفاظ لا حقائق لها .

والمقصود أن هؤلاء قالوا : نحن لم نصرح بالانتقال من عند أنفسنا ، ولكن الله ورسوله قالاه .

فصل

وأما الذين نفوا الحركة والانتقال ، فإن نفوا ما هو من خصائص المخلوق فقد أصابوا ولكن أخطئوا في ظنهم أن ذلك لازم ما أثبتته لنفسه ، فأصابوا في نفي خصائص المخلوقين وأخطئوا في ظنهم أنه لازم ما أثبتته لنفسه ، وفي نفيم اللازم الذي يستحيل اتصاف المخلوق بظهوره ، وقد بينا فيما تقدم أن الصفة يلزمها لوازم لنفسها وذاتها ، فلا يجوز نفي هذه اللوازم عنها لا في حق الرب ولا في حق العبد ، ويلزمها لوازم من جهة اختصاصها بالعبد ، فلا يجوز إثبات تلك اللوازم للرب ؛ ويلزمها لوازم من حيث اختصاصها بالرب فلا يجوز سلبها عنه ولا إثباتها للعبد ، فعليك بمراعاة هذا الأصل والاعتصام به في كل ما يطلق على الرب تعالى ، وعلى العبد .

وأما الذين أمسكوا عن الأمرين وقالوا : لا نقول يتحرك وينقل ، ولا ننفي ذلك عنه ، فهم أسعد بالصواب والاتباع ، فإنهم نطقوا بما نطق به النص ، وسكتوا عما سكوت عنه ، وتظهر صحة هذه الطريقة ظهوراً تاماً فيما إذا كانت الألفاظ التي سكوت النص عنها بجملة محتملة لمعنيين : صحيح وفاسد ؛ كلفظ الحركة والانتقال والجسم والحيز والجهة والأعراض والحوادث والملة والتغير والتركيب ، ونحو ذلك من الألفاظ التي تحتها حق وباطل ، فمذه لا تقبل مطلقاً ولا ترد مطلقاً ؛ فإن الله سبحانه لم يثبت لنفسه هذه المسميات ولم ينشأ عنه ، فن أثبتنا مطلقاً فقد أخطأ ؛ ومن نفاها مطلقاً فقد أخطأ ، فإن معانيها منقسمة إلى ما يمتنع إثباته لله ، وما يجب إثباته له ، فإن الانتقال يراد به انتقال الجسم والعرض من مكان هو محتاج إليه إلى مكان آخر يحتاج إليه ، وهو يمتنع إثباته للرب تعالى ، وكذلك الحركة إذا أريد بها هذا المعنى امتنع إثباتها لله تعالى ، ويراد بالحركة والانتقال حركة الفاعل من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلا ، وانتقاله أيضاً من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلا .

فإذا المعنى حق في نفسه لا يعقل كون الفاعل فاعلا إلا به ، فنفيه عن الفاعل نفي لحقيقة الفعل وتعطيل له ، وقد يراد بالحركة والانتقال ما هو أعم من ذلك ، وهو فعل

يقوم بذات الفاعل بتعلق بالمكان الذى قصد له ، وأراد إيقاع الفعل بنفسه فيه ، وقد دل القرآن والسنة والإجماع على أنه سبحانه يحى يوم القيامة ، وينزل لفصل القضاء بين عباده ؛ ويأتى فى ظلال من الغمام والملائكة ، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا ، وينزل عشية عرفة ، وينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة ؛ وينزل إلى أهل الجنة ، وهذه أفعال يفعلها بنفسه فى هذه الأمكنة ، فلا يجوز نفيها عنه بنى الحركة والنقلة المختصة بالخلقين ، فإنها ليست من لوازم أفعاله المختصة به ، فإكان من لوازم أفعاله لم يحز نفيه عنه ؛ وما كان من خصائص الخلق لم يحز إثباته له ، وحركة الحى من لوازم ذاته ، ولا فرق بين الحى والميت إلا بالحركة والشعور ، فكل حى متحرك بالإرادة ، وله شعور ، فبنى الحركة عنه كبنى الشعور ، وذلك يستلزم نفي الحياة .

ونظير ذلك قول الجهمية : لو قامت به الصفات لقامت به الأعراض ؛ وقيام الأعراض به يستلزم كونه جسماً ؛ فقالت الصفاتية : قد دل الدليل على قيام الصفات به فلا يجوز نفيها عنه بتسميتها أهراضاً ، فإن أردتم بالأعراض الصفات فإثبات الصفات حق ، وإن أردتم به ما هو من خصائص المخلوق فلا يلزم ذلك من إثباتها للرب تعالى . وكذلك قولهم : لو كان فوق سمواته على عرشه يصعد إليه الكلم الطيب لكان جسماً وجواهم بأنه قد ثبت بالعقل والنقل والفطرة أنه سبحانه فوق سمواته عال على خلقه ، فلا يجوز نفيه بتسميته تجسيمياً ؛ فإن كان التجسيم اللازم من ذلك كونه فوق سمواته على عرشه بائناً من خلقه ، فهذا اللازم حق فسموه ما شئتم ، وإن كان المدعى لزوم تركيبه من الجواهر الفردة والمادة والصورة ، أو كونه مماثلاً للأجسام المخلوقة ؛ فدهوى هذه الملازمة كذب ؛ فلا يجوز أن ينسب من الله ما دل عليه العقل والنقل والفطرة بألفاظ مجملة تنقسم معانيها إلى حق وباطل .

وأما قول من قال يأتى أمره وينزل رحمته ، فإن أراد أنه سبحانه إذا نزل وأتى حلت رحمته وأمره ، فهذا حق ، وإن أراد أن النزول والمجيء والإتيان للرحمة والأمر ليس إلا فهو باطل من وجوه عديدة قد تقدمت ؛ ونزيدها وجوهاً أخرى . منها أن يقال : أتريدون رحمته وأمره صفته القائمة بذاته ؟ أم مخلوقاً منفصلاً سميتوه رحمة وأمرأ ؟ فإن أردتم الأول فنزوله يستلزم نزول الذات ومجيئها قطعاً ، وإن أردتم الثانى كان الذى ينزل ويأتى لفصل القضاء مخلوقاً عديداً لا رب العالمين ، وهذا معلوم البطلان قطعاً وهو تكذيب صريح للخبر ، فإنه يصحح معه أن يقال : لا ينزل إلى سماء الدنيا ؛ ولا يأتى لفصل القضاء ؛ وإنما الذى ينزل ويأتى غيره .

ومنها : كيف يصح أن يقول ذلك المخلوق : لا أسأل عن عبادى غيرى ، ويقول : من يستغفرنى فأغفر له ؟ ونزول رحمته وأمره مستلزم لنزوله سبحانه ومجيئه . وإثبات ذلك للمخلوق مستلزم للباطل الذى لا يجوز نسبته إليه سبحانه مع رد خبره صريحاً .
ومنها : أن نزول رحمته وأمره لا يختص بالثلاث الأخير ولا بوقت دون وقت ينزل أمره ورحمته ، فلا تنقطع رحمته ولا أمره عن العالم العلوى والسفلى طرفة عين .
وأما الرواية المنقولة عن الإمام أحمد فاختلف فيها أصحابه على ثلاث طرق (أحدها) إنها غلط عليه فإن حنبلاً تفرد بها عنه ، وهو كثير المفاريد المخالفة للشهور من مذهبه وإذا تفرد بما يخالف المشهور عنه ؛ فالحلال وصاحبه عبد العزيز لا يثبتون ذلك رواية وأبو عبد الله بن حامد وغيره يثبتون ذلك رواية ، والتحقيق أنها رواية شاذة مخالفة لجادة مذهبه ، هذا إذا كان ذلك من مسائل الفروع ، فكيف في هذه المسئلة ؟

وقالت طائفة أخرى : بل ضبط حنبلاً ما نقل وحفظه ، ثم اختلفوا في تخريج هذا النص ، فقالت طائفة منهم : إنما قاله أحمد على سبيل المعارضة لهم ؛ فإن القوم كانوا يتأولون في القرآن من الإتيان والجميى بمعنى أمره سبحانه ، ولم يكن في ذلك ما يدل على أن من نسب إليه الجميى والإتيان مخلوق ، فكذلك وصف الله سبحانه كلامه بالإتيان والجميى هو مثل وصفه نفسه بذلك ، فلا يدل على أن كلامه مخلوق يحمل جميى القرآن على جميى ثوابه ، كما حملت جميى سبحانه وإتيانه على جميى أمره وبأسه .

فأحد ذكر ذلك على وجه المعارضة والإلزام لمخصومه بما يعتقدونه في نظير ما احتجوا به عليه ؛ لا أنه يعتقد ذلك ، والمعارضة لا تستلزم اعتقاد المعارض صحة ما عارض به .
وقالت طائفة أخرى : بل ثبت عن أحمد بمثل هذا رواية في تأويل الجميى والإتيان وانظر ذلك من أنواع الحركة ، ثم اختلفوا في ذلك ؛ فمنهم من قصد التأويل على هذا النوع خاصة ، وجعل فيه روايتين ، ومنهم من حكى روايتين في باب الصفات الخبرية بالنقل والتخريج ، والرواية المشهورة من مذهبه ترك التأويل في الجميع ؛ حتى أن حنبلاً نفسه ممن نقل عنه ترك التأويل صريحاً ، فإنه لما سأله عن تفسير النزول هل هو أمره أم ماذا ؟ نهاه عنه .

وطريقة القاضي وابن الزاغونى تفصيل الروايتين بتأويل النزول ونوعه ، وطريقة ابن عقيل تعميم الروايتين لكل ما يمنع عندهم إرادة ظاهره ، وطريقة الحلال وقدماء الأصحاب امتناع التأويل في الكل ؛ وهذه رواية إما شاذة أو أنه رجع عنها ؛ كما هو صريح

عنه في أكثر الروايات ، وإما أنها إلزام منه ومعارضة لا مذهب ، وهذا الاختلاف وقع نظيره في مذهب مالك ، فإن المشهور عنه وعن أئمة السلف إقرار نصوص الصفات والمنع من تأويلها ، وقد روى عنه أنه تأول قوله (ينزل ربنا) بمعنى نزول أمره ، وهذه الرواية لها إسناده (أحدهما) من طريق حبيب كاتبه ، وحبيب هذا غير حبيب ؛ بل هو كذاب وضاع باتفاق أهل الجرح والتعديل ، ولم يعتمد أحد من العلماء على نقله (والإسناد الثاني) فيه مجهول لا يعرف حاله ، فن أصحابه من أثبت هذه الرواية ، ومنهم من لم يثبتها . لأن المشاهير من أصحابه لم ينقلوا عنه شيئا من ذلك .

فصل

وما هنا قاعدة يجب التنبيه عليها ، وهي أنه إذا ثبت عن مالك وأحد وغيرهما تأويل شيء في موارد النزاع لم يكن فيه أكثر من أنه وقع بينهم نزاع في معنى الآية أو الحديث ، وهو نظير اختلافهم في تفسير آيات وأحاديث ؛ مثل تنازع ابن عباس وحائشة في قوله تعالى (ولقد رآه نزلة أخرى) فقال ابن عباس رأى ربه ؛ وقالت حائشة بل رأى جبرائيل ، وكتنازع ابن مسعود وابن عباس في قوله تعالى (فارتعب يوم فأتى السماء بدخان مبين) فقال ابن مسعود : هو ما أصاب قريشاً من الجوع حتى كان أحدهم يرى بينه وبين السماء كهيئة الدخان . وقال ابن عباس : هو دخان يحمى قبل يوم القيامة . وهذا هو الصحيح ، ونظائر ذلك . فالحجة هي التي تفصل بين الناس .

فصل

المثال التاسع : مما ادعى فيه المجاز قوله تعالى (وهو معكم أينما كنتم) وقوله تعالى (إن الله مع الذين اتقوا) وقوله تعالى (إني معكم أسمع وأرى) وقوله (إنا معكم مستمعون) وقوله (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) وقوله (إني قريب) وقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعم) الآية ونحو ذلك . قالت المجازية : هذا كله مجاز يتمتع حله على الحقيقة ، إذ حقيقته المخالطة والمجازرة ، وهي متفية قطعاً ، فإذا مجتازها معية العلم والقدرة والإحاطة ، ومعية النصر والتأييد والمعونة ؛ وكذلك القرب . قال أصحاب الحقيقة : والجواب عن ذلك من وجوه (أحدها) لا تخلو هذه الألفاظ إما أن يكون ظاهرها أن ذاته تعالى في كل مكان ، أو لا يكون ذلك ظاهرها ؛ فإن كان ذلك ظاهرها فهو قول طوائف من إخوان هؤلاء ؛ وهم الجهمية الأولى ؛ الذين كانوا

يقولون : إن الله بذاته في كل مكان ، ويحتجون بهذه الآيات وما أشبهها .
وهؤلاء الجهمية المستأخرون الذين يقولون : ليس فوق السموات رب ؛ ولا على
العرش إله ، عاجزون عن الرد على سلفهم الأول ، وسلفهم خير منهم ، فإنهم أثبتوا له
وجوداً بكل مكان . وهؤلاء نفوا أن يكون داخل العالم أو خارجه ؛ والرسل وأتباعهم
أثبتوا أنه خارج العالم ، فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه ؛ فنفاء النقيضين لا يمكنهم
الرد على من أثبت النقيضين ، فإنهم إن قالوا إثبات النقيضين محال ؛ قالوا لهم ونفيهما
محال ، وإن قالوا لا يتمتع نفيهما عن غير الأجسام ؛ قالوا لهم ولا يتمتع ثبوتهما لغير
الأجسام ، وإن قالوا كونه داخل العالم يناقض كونه خارجاً عنه ، قالوا لهم ؛ وكونه غير
داخل في العالم يناقض كونه غير خارج عنه ؛ فإن قالوا وصفه بدخوله في العالم وخروجه منه
يستلزم التجسيم ، قالوا ؛ وصفه بكونه ليس في العالم ولا خارجاً عنه يستلزم التعطيل ،
والحكم بدمه والتجسيم خير من التعطيل ، ونفي حقيقة الرب لو كان لازماً ، كيف ولزومه
من جانبكم أقوى ، فإنكم تصفونه بالصفات التي هي أعراض لا تقوم إلا بالأجسام ، وقد
ألزمتكم النفاة التجسيم بإثباتها ، فما كان جوابكم لهم فهو بعينه جوابنا لكم .

وإن قالوا لإثبات دخوله في العالم يقتضي مجاورته ومخالطته لما ينزه عنه ؛ قالوا لهم :
ونفي دخوله في العالم وخروجه عنه يقتضي امتناع وجوده وهو أنقص من مجاورته للعالم ،
فإن كان نقصاً فالحكم عليه بما يمنع وجوده أدخل في النقص ؛ وإن لم يكن ذلك النفي
نقصاً ولا مستلزماً للنقص لم يكن في الإثبات نقص .

فإن قاتم دخوله وخروجه يقتضي انحصاره في الامكنة ؛ قال سلفكم بل يقتضي عدم
انحصاره ؛ فإننا لم نخصه بمكان دون مكان ؛ ولو اقتضى حصره لكان ذلك أقرب إلى
المعقول من الحكم عليه بما يقتضي امتناع وجوده .

فظهر إنه لا يمكن خلف الجهمية أن يرد على سلفهم البينة إلا أن يتركوا تعطيلهم
ويتجهزوا إلى أهل الإثبات ، فإذا قال هؤلاء : حقيقة هذه الالفاظ تقتضي المجاورة
والمخالطة ونحن نقول بذلك لم يمكنهم إبطال قولهم ، وأهل الإثبات براء من الفريقين
هذا إن كان ظاهر القرآن يدل على المخالطة والمجاورة ، وإن لم يدل على ذلك ولم يكن
حقيقة فيه لم يكن خارجاً عن حقيقته .

الوجه الثاني : إن الله سبحانه قد بين في القرآن غاية البيان أنه فوق سمواته وأنه مستو
على عرشه ، وأنه بائن عن خلقه ، وأن الملائكة تخرج إليه ، وتنزل من عنده ، وأنه رفع
المسيح إليه ، وأنه يصعد إليه الكلم الطيب ، إلى سائر ما دللت عليه النصوص من مباينته

لخلقهم وعلوه على عرشه . وهذه قصور محكمة فيجب رد التشابه إليها ؛ فتمسكتم بالتشابه وردت المحكم متشابها ، وجعلتم الكل مجازاً .

الوجه الثالث : إن الله تعالى قد بين في غير موضع أنه خلق السموات والأرض وما بينهما ؛ وأن له ملك السموات والأرض وما بينهما ؛ وأن الأرض قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ، وأن كرسيه وسع السموات والأرض ، وأنه يمسك السموات والأرض ، وهذه نصوص صريحة في أن الرب تعالى ليس هو عين هذه المخلوقات ، ولا صفة ولا جزء منها ، فإن الخالق غير المخلوق ؛ وليس بداخل فيها محصور بل هي صريحة في أنه مبين لها ؛ وأنه ليس حالاً فيها ولا محلاً لها ؛ فهي هادية للقلوب حاصية لما أن يفهم من قوله (وهو معكم) أن الله سبحانه عين المخلوقات أو حال فيها أو محل لها .

الوجه الرابع : إنه ليس ظاهر اللفظ ولا حقيقته أنه سبحانه غطى بالمخلوقات بمنزج بها ؛ ولا تدل لفظة (مع) على هذا بوجه من الوجوه فضلاً أن يكون هو حقيقة اللفظ وموضعه ؛ فإن (مع) في كلامهم لصحته اللاتقة ، وهي تختلف باختلاف متعلقاتها ومصحوبها ؛ فكأن نفس الإنسان مع لون ، وكون عليه وقدرته وقوته معه لون ، وكون زوجته معه لون ، وكون أميره ورئيسه معه لون ، وكون ماله معه لون . فالمعية ثابتة في هذا كله مع تنوعها واختلافها ، فيصح أن يقال : زوجته معه وبينهما شقة بعيدة وكذلك يقال مع فلان داركذا وضيعة كذا ، فتأمل نصوص المعية في القرآن كقوله تعالى (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار) وقوله (ينادونهم ألم نسكن معكم) وقوله (لن نخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً) وقوله (وكونوا مع الصادقين — واركموا مع الراكمين — وما آمن معي إلا قليل) (فأعينناه والذين معه — فلا تجعلوا مع القوم الظالمين — فلما جاوزوه هو والذين آمنوا معه ؛ والذين آمنوا معه نورهم يسمى بين أيديهم — فاكثبنا مع الصالحين) (فلتقم طائفة منهم معك — ونظمت أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين) وأضعاف ذلك ، هل يقتضى موضع واحد منها غلاظة في الذوات التصاقاً وامتزاجاً ، فكيف تكون حقيقة المعية في حق الرب تعالى ذلك حتى يدعى أنها مجاز لا حقيقة ، فليس في ذلك ما يدل على أن ذاته تعالى فيهم ولا ملاصقة لهم ؛ ولا غلاظة ولا مجاورة بوجه من الوجوه ، وغاية ما تدل عليه (مع) المصاحبة والمواصفة والمقارنة في أمر من الأمور ؛ وهذا الاقتران في كل موضع بحسبه يلزمه لوازم بحسب متعلقه فإذا قيل : الله مع خلقه بطريق العموم ، كان من لوازم ذلك حله بهم وتديره لهم

وقد رتب عليهم ؛ وإذا كان ذلك عاماً كقوله (إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) كان من لوازم ذلك معيته لهم بالنصرة والتأييد والمعونة ؛ فعية الله تعالى مع عبده نوحاً : عامة وخاصة ، وقد اشتمل القرآن على النوعين ، وليس ذلك بطريق الاشتراك اللفظي بل حقيقتها ما تقدم من الصفة الثلاثة ، وقد أخبر الله تعالى أنه مع خلقه مع كونه مستوياً على عرشه ، وقرن بين الأمرين كما قال تعالى (هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، يعلم ما يلج فى الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير) فأخبر أنه خلق السموات والأرض ؛ وأنه استوى على عرشه ، وأنه مع خلقه يبصر أعمالهم من فوق عرشه كما فى حديث الأوصال « والله فوق عرشه يرى ما أنتم عليه ، فعلموه لا يناقض معيته ؛ ومعيته لا تبطل علمه ، بل كلاهما حق ، فمن المعية الخاصة قوله (إن الله مع الصابرين - إن الله مع المحسنين - إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون - واعلموا أن الله مع المتقين - لا تخزون إن الله معنا) ومن العامة (وهو معكم أينما كنتم) وقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعمهم) الآية .

ففيه سبحانه بالثلاثة على المدد الذى يجمع الشفع والوتر ، ولا يمكن أهله أن ينقسموا فى النجوى قسمين ، ونبه بالخسة على المدد الذى يجمعهما ، ويمكن أهله أن ينقسموا فيها قسمين فيكون مع كل المددين ، فالمشركون فى النجوى إما شفع فقط أو وتر فقط ؛ أو كلا القسمين ، وأقل أقسام الوتر المتناجين ثلاثة ، وأقل أنواع الشفع اثنان ، وأقل أقسام النجوين إذا اجتمعا خمسة ، فذكر أدنى مراتب طائفة الوتر وأدنى مراتب النوعين إذا اجتمعا ، ثم ذكر معيته العامة لما هو أدنى من ذلك أو أكثر .

وتأمل كيف جعل نفسه رابع الثلاثة وسادس الخمسة ، إذ هو غيرهم سبحانه بالحقيقة لا يجتمعون معه فى جنس ولا فصل . وقال (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة) فإنهم ساووا بينه وبين الاثنين فى الإلهية ، والعرب تقول : رابع أربعة ، وخامس خمسة وثالث ثلاثة ، لما يكون فيه المضاف إليه من جنس المضاف كما قال تعالى (ثانى اثنين إذ هما فى النار) رسول الله وصديقه ، فإن كان من غير جنس قالوا رابع ثلاثة وخامس أربعة وبيادس خمسة . وقال تعالى فى المعية الخاصة لموسى وأخيه (إني معكما أسمع وأرى) وقال فى العامة (أذهباً بآياتنا إننا معكم مستمعون) فتأمل كيف أفرغ ضمير نفسه حيث أفرغ موسى وأخاه عن فرعون ؛ وكيف جمع الضمير لما أدخل فرعون معهم فى الذكر ، لجعل الخاص مع المعية

الخاصة والعام مع المعية العامة . وأما قوله تعالى (ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حسب الوريد) فهذه الآية لها شأن ، وقد اختلف فيها السلف والخلف على قولين : فقالت طائفة : نحن أقرب إليه بالعلم والقدرة والإحاطة ، وعلى هذا فيكون المراد قربه سبحانه بنفسه ، وهو نفوذ قدرته ومشيتة فيه وإحاطة غلبه به ؛ والقول الثاني : ان المراد قرب ملائكته منه ، وأضاف ذلك إلى نفسه بصيغة ضمير الجمع على عادة العظمة في إضافة أفعال عبيدها إليها بأوامرهم ومراسيمهم إليهم ، فيقول الملك نحن قتلناهم وهزمناهم . قال تعالى (فإذا قرأناه فاتبع قرأه) وجبرائيل هو الذي يقرؤه على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال (فلم تقتلوه ولكن الله قتلهم) فأضاف قتل المشركين يوم بدر إليه ، وملائكته هم الذين باشروه ، إذ هو بأمره ، وهذا القول هو أصح من الأول لوجوه (أحدها) أنه سبحانه قيد التقرب في الآية بالظرف وهو قوله (إذ يتلقى الملقين) فالعامل في الظرف ما في قوله (ونحن أقرب إليه) من معنى الفعل ، ولو كان المراد قربه سبحانه بنفسه لم يتقيد ذلك بوقف تلقى الملكين ، ولا كان في ذكر التقييد به قاعدة ، فإن غلبه سبحانه وقدرته ومشيتة عامة التعلق .

(الثاني) ان الآية تكون قد تضمنت غلبه وكتابه ملائكته لعمل العبد ، وهذا نظير قوله (أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بل ورسلنا لديهم يكتبون) وقريب منه قوله تعالى في أول السورة (قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ) ونحو قوله (قال عليها عند ربى في كتاب لا يضل ربى ولا يلى)

(الرابع) ان قرب الرب تعالى إنما ورد خاصاً لأعماً ، وهو نوحان : قربه من داعيه بالإجابة ومن مطيعه بالإجابة ؛ ولم يجيء التقرب كما جاءت المعية خاصة وعامة ، فليس في القرآن ولا في السنة ان الله قريب من كل أحد ، وأنه قريب من الكافر والفاجر ؛ وإنما جاء خاصاً كقوله تعالى (وإذا سألك عبادى عنى فأنى قريب) فهذا قرب من داعيه وسأله به ؛ وقال تعالى (إن رحمة الله قريب من المحسنين) ولم يقل قريبة ؛ وإنما كان الخبر عنها مذكراً . إما لأن فعلاً بينه وبين فعول اشتراك من وجوه ، منها الوزن والعدد والزيادة والمبالغة ، وكون كل منهما يكون معدولاً عن فاعل تارة ؛ وعن مفعول أخرى وبجيشها صفتين واسمين ؛ وفعول إذا كان معدولاً عن فاعل استوى مذكراً ومؤنثه في عدم إلحاق التاء ؛ كإسراة ثوم وضحوك ، لحملوا فعلاً عليه في بعض المواضع لعقد الإخوة التى بينهما . وإما لأن قريباً معدول عن مفعول في المعنى كأها قريب منهم وأذنت ، وم يراعون اللفظ تارة والمعنى أخرى . وإما ذهابهم بالرحمة الى الإحسان .

واللطف والبر ؛ وهو كثير في لغتهم حتى يكثر أنهم يستعملون ضد ذلك ؛ فيقولون جاءت فلاناً كتابي ، يذهبون به إلى الصحيفة . وإما على حذف مضاف يكون قريب خبراً عنه تقديره مكان رحمة الله أو تناولها ونحو ذلك قريب ، وإما على تقدير موصوف محذوف يكون قريب صفة له تقديره أمر أو شيء قريب كقول الشاعر :

قامت تبكيه على قبره من لي من بعدك يا حاصر

تركتني في الدار ذا غربة قد ذل من ليس له ناصر

أي شخصاً ذا غربة ، وعلى هذا حمل سيويه حائضاً ، وطالفاً وطاعناً ونحوها ، وإما على اكتساب المضاف حكم المضاف إليه ، نحو ذهب بعض أصابعه ، وتواضعت سور المدينة وبابة ، وإما من الاستثناء بأحد المذكورين عن الآخر ، والدلالة بالمذكور على المحذوف ، والأصل إن الله قريب من المحسنين ، ورحمته قريبة منهم ؛ فيكون قد أخبر عن قرب ذاته وقرب ثوابه من المحسنين ، واكتفى بالخبر عن أحدهما عن الآخر . وقريب منه (والله ورسوله أحق أن يرضوه ، والذين يكذبون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله) ومثله على أحد الوجوه (إن نشأ نزل عليهم من السماء آية) الآية ، أي قذلوها عاصمين (فظلك أعناقهم) لها خاضعة . وإما لأن الغريب يراد به شيئان أحدهما النسب والقرابة فهذا يؤنث ، تقول : هذه قريبة لي وقرابة .

(والثاني) قرب المكان والمزلة ، وهذا مجرد عن التاء ؛ تقول جلست فلانة قريباً مني ؛ هذا في الطرف ؛ ثم أجروا الصفة مجراه للأخوة التي بينهما ، حيث لم يرد بكل واحد منهما نسب ولا قرابة ، وإنما أريد قرب المكان والمزلة ؛ وإما لأن تأنيث الرحمة لما كان غير حقيقي ساغ حذف التاء من صفته وخبره كما ساغ حذفها من الفعل ، نحو طلع الشمس . وإما لأن قريباً مصدر لا وصف ، كالنقيض والعويل والوجيب ؛ مجرد عن التاء ؛ لأنك إذا أخبرت عن المؤنث بالمصدر لم تلحقه التاء ، كما تقول امرأة عدل ، وصوم ونوم .

والذي عدى أن الرحمة لما كانت من صفات الله تعالى ، وصفاته قائمة بذاته ، فإذا كاسب قريبة من المحسنين ، فهو قريب سبحانه منهم قطعاً ، وقد بينا أنه سبحانه قريب من أهل الإحسان ، ومن أهل سؤاله بإجابته .

ويوضح ذلك أن الإحسان يقتضي قرب العبد من ربه ؛ فيقرب ربه منه إليه بإحسانه يقرب تعالى إليه ، فإنه من تقرب منه شبراً يتقرب منه ذراعاً ، ومن تقرب منه ذراعاً يتقرب منه باعاً ، فهو قريب من المحسنين بذاته ورحمته قريباً ليس له نظير ، وهو

مع ذلك فوق سمواته على عرشه ، كما أنه سبحانه يقرب من عباده في آخر الليل وهو فوق عرشه ، ويدنو من أهل عرفة عشية عرفة وهو على عرشه ؛ فإن علوه سبحانه على سمواته من لوازم ذاته ، فلا يكون قط إلا عالياً ، ولا يكون فوقه شيء البتة ، كما قال أعلم الخلق « وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وهو سبحانه قريب في علوه عال في قربيه ؛ كما في الحديث الصحيح عن أبي موسى الأشعري قال : كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فارتفعت أصواتنا بالتكبير فقال « أيها الناس اربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً ، إن الذي تدعونه سميع قريب ، أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته ، فأخبر صلى الله عليه وسلم وهو أعلم الخلق به أنه أقرب إلى أحدهم من عنق راحلته . وأخبر أنه فوق سمواته على عرشه مطلع على خلقه يرى أعمالهم ويعلم ما في بطونهم ، وهذا حق لا يناقض أحدهما الآخر .

والذي يسأل عليك فهم هذا : معرفة عظمة الرب وإحاطته بخلقه . وأن السموات السبع في بده تكردة في يد العبد . وأنه سبحانه يقبض السموات بيده والارض بيده الأخرى ثم يهزمن . فكيف يستحيل في حق من هذا بعض عظمته أن يكون فوق عرشه ويقرب من خلقه كيف شاء وهو على العرش .

وهذا يزول الإشكال عن الحديث الذي رواه الترمذي من حديث الحسن عن أبي هريرة قال : بينما نبي الله ﷺ جالس في أصحابه إذ أتى عليهم سحباب . فقال نبي الله ﷺ هل تدرون ما هذا ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال : هذا الغنان . هذه روايا الأرض يسوقها الله إلى قوم لا يشكرونه ولا يدعونه ، ثم قال « هل تدرون ما فوقكم ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال : فإنها الرفيع سقف محفوظ وموج مكفوف ، ثم قال « هل تدرون كم بينكم وبينها ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال « بينكم وبينها خمسمائة سنة ، ثم قال « هل تدرون ما فوق ذلك ؟ قالوا الله ورسوله أعلم ، قال « فإن فوق ذلك سمان ما بينهما مسيرة خمسمائة سنة ، حتى هذ سبع سموات ما بين كل سمان كما بين السماء والأرض . ثم قال « هل تدرون ما فوق ذلك ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال « فإن فوق ذلك العرش بينه وبين السماء السابعة بعد ما بين السماءين ، ثم قال « هل تدرون ما الذي تحتمك ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال فإنها الأرض . ثم قال : هل تدرون ما تحت ذلك ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال فإنها الأرض الأخرى بينهما مسيرة خمسمائة سنة ، حتى عد سبع أرضين . بين كل أرضين مسيرة خمسمائة سنة . ثم قال « والذي نفس محمد بيده لو أنكم دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لمبطلتم على الله . ثم قرأ (هو الأول والآخر والظاهر والباطن

وهو بكل شيء عليم) قال الترمذى : هذا حديث غريب من هذا الوجه ، وروى عن أيوب ويونس بن حبيب وعلى بن زيد قالوا : لم يسمع الحسن من أبي هريرة . وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث وقالوا : إنما يهبط على علم الله وقدرته وسلطانه ، وعلم الله وقدرته وسلطانه في كل مكان ، وهو على العرش كما وصف في كتابه ، هذا آخر كلامه .
وقد اختلف الناس في هذا الحديث في سنده ومعناه ؛ فطائفة قبلته لأن إسناده ثابت إلى الحسن .

قال الترمذى : حدثنا عبيد بن حميد وغير واحد ، قالوا حدثنا يونس بن محمد حدثنا شيبان بن عبد الرحمن عن قتادة حدثنا الحسن عن أبي هريرة ، ف هؤلاء كلهم أثمة ، وقد صرح قتاده بتحديث الحسن له ، وقد صح عن الحسن في غير هذا الحديث أنه قال : حدثنا أبو هريرة ، ولا ريب أنه حاصره ، وقد قال مسلم بن إبراهيم حدثنا ربيعة بن كلثوم قال سمعت الحسن يقول : حدثنا أبو هريرة قال : أوصاني خليلي ﷺ . وقال سالم الحياط حدثنا الحسن قال سمعت أبا هريرة .

وطائفة أخرى ردت الحديث وأصله بأنه منقطع . قالوا والحسن لم ير أبا هريرة فضلاً أن يسمع منه . قال عثمان بن سعيد الدارمى : قلت ليحيى بن معين : الحسن لقي ابن عباس ؟ قال لا ولم يلق أبا هريرة .

وقال ابن أبي حاتم حدثنا صالح بن أحمد حدثنا علي بن المديني قال سمعت سلم بن قتيبة قال حدثني شعبة ؛ قال قلت ليونس بن عبيد : الحسن سمع من أبي هريرة قال : ما رأيته قط حدثنا صالح بن أحمد قال ، قال أبي ، قال بعضهم : عن الحسن حدثنا أبو هريرة ، قال ابن أبي حاتم إنكاراً عليه لأنه لم يسمع من أبي هريرة .

حدثنا محمد بن أحمد البر قال : قال علي : لم يسمع الحسن من أبي هريرة . ثم ذكره عن أيوب وعلى بن زيد لم يسمع الحسن من أبي هريرة . وقال عبد الرحمن بن مهدي سمعت جريراً يسأل بهزاً عن الحسن : من لقي من أصحاب رسول الله ﷺ ؟ فقال سمع من ابن عمر ولم يسمع من أبي هريرة ولم يره .

وقال ابن أبي حاتم سمعت أبي يقول : لم يسمع من أبي هريرة ، وسمعت أبا زرعة يقول : لم يسمع الحسن من أبي هريرة ولم يره . فقيل له فن قال حدثنا أبو هريرة ؟ قال يخطئه . وسمعت أبي يقول ؛ وذكر حديثاً حدثه مسلم بن إبراهيم ؛ حدثنا ربيعة بن كلثوم قال سمعت الحسن يقول : حدثنا أبو هريرة أوصاني خليلي . قال لم يعمل ربيعة بن كلثوم شيئاً ؛ لم يسمع الحسن من أبي هريرة شيئاً . قلت لأبي إن سالم الحياط روى عن الحسن

قال سمعت أبا هريرة . قال هذا مما يبين ضعف سالم .
وسمعت أبا الحجاج المزني يقول : قوله حدثنا أبو هريرة ، أي حدث أهل بلدنا ،
كما في حديث الدجال قول القصاب الذي يقتله له : أنت الدجال الذي حدثنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم حديثه . قال أبو حاتم : والحسن لم يسمع من ابن عباس . وقوله
خطبنا ابن عباس ؛ يعني خطب أهل البصرة .

قالوا : والحديث حلة أخرى ، وهي أن عبد الرزاق في تفسيره رواه عن معمر عن
قتادة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا : فاختلفوا هو وشيبان فيه ، هل حدث به
عن الحسن .

والذين قبلوا الحديث اختلفوا في معناه ، فحكى الترمذي عن بعض أهل العلم أن
المعنى يهبط على علم الله وقدرته وسلطانه ؛ ومراده على معلوم الله ومقدوره وملكوته ،
أي انتهى علمه وقدرته وسلطانه إلى ما تحت التحت ، فلا يعزب عنه شيء .

وقالت طائفة أخرى : بل هذا معنى اسمه المحيط واسمه الباطن ، فإنه سبحانه محيط
بالعالم كله ، وأن العالم العلوي والسفلي في قبضته كما قال تعالى (والله من ورائهم محيط)
فإذا كان محيطاً بالعالم فهو فوقه بالذات عال عليه من كل وجه وبكل معنى ، فالإحاطة
تتضمن العلو والسمو والعظمة ، فإذا كانت السموات السبع والأرضون السبع في قبضته
فلو وقعت حصاة أو دلي يجبل لسقط في قبضته سبحانه . والحديث لم يقل فيه إنه يهبط
على جميع ذاته ، فهذا لا يفعله ولا يفهمه طافل ، ولا هو مذهب أحد من أهل الأرض
البنية . لا الحلولية ولا الاتحادية ولا الفرعونية ولا القائلون بأنه في كل مكان بذاته ؛
وطوائف بني آدم كلهم متفقون على أن الله تعالى ليس تحت العالم .

فقوله ولو دلّيت بجبل لم يبط على الله ، إذا هبط في قبضته المحيطة بالعالم فقد هبط عليه
والمعنى في قبضته وهو فوق حشره ، ولو أن أحدا أمسك بيده أو برجله كرة قبضتها يده
من جميع جوانبها ثم وقع حصاة من أعلى الكرة إلى أسفلها لوقعت في يده وهبطت
عليه . ولم يلزم من ذلك أن تكون الكرة والحصاة فوقه وهو تحتها ، والله المثل الأعلى
وإنما يؤتى الرجل من سوء فهمه أو من سوء قصده أو من كليهما ، فإذا هما اجتمعا
كل نصيبه من الضلال .

وأما تأويل الترمذي وغيره له بالعالم فقال شيخنا : هو ظاهر الفساد من جنس
تأويلات الجهمية . بل بتقدير ثبوته ، فإنما يدل على الإحاطة . والإحاطة ثابتة فعلا
وبقلا وفطرة . كما تقدم وقد ثبت في الصحيحين من غير وجه أن النبي (ص) قال :

إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يصنع قبل وجهه فإن الله قبل وجهه ؛ ولا عن يمينه ،
 وإن عن يمينه ملكاً ولكن ليصق عن يساره أو تحت رجله ،

وفي حديث أبي رزين المشهور الذي رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم في رؤية
 الرب تعالى ، فقال له أبو رزين كيف يسمنا وهو شخص واحد ونحن جميع ؛ فقال
 « سأنبئك بمثل ذلك في آلاء الله : هذا القمر آية من آيات الله ، كلكم يراه غليظاً به ، فافقه
 أكبر من ذلك .

ومن المعلوم أن من توجه إلى القمر وقدر غاطبته له فإنه لا يتوجه إليه إلا بوجهه
 مع كونه فوقه ، ومن الممتنع في الفطرة أن يستدبره ويغاطبه مع قصده له ؛ وكذلك إذا
 قام إلى الصلاة فإنه يستقبل ربه وهو فوقه فيدعوه من تلقائه ، لا من يمينه ولا من
 يساره ، ويدعوه من العلو لا من السفلى .

وقد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ليتبين أقوام عن رفع
 أبصارهم إلى السماء في الصلاة أو لا ترجع إليهم أبصارهم ، وافق العلماء على أن رفع
 البصر إلى السماء للصلى منهي عنه . وروى أحمد بن محمد بن سيرين أن النبي صلى الله عليه
 وسلم كان يرفع بصره في الصلاة إلى السماء حتى أنزل الله (قد أفلح المؤمنون الذين هم
 في صلاتهم عاشقون) فكان بصره لا يجاوز موضع سجوده .

فهذا ما جاءت به الشريعة تسكيلاً للفطرة ، لأن الداعي السائل الذي أمر بالخشوع
 وهو الذل والسكون لا يناسب حاله أن ينظر إلى ناحية من يدهوه ويسأله ؛ بل يناسبه
 الإطراق وخفض بصره أمامه ؛ فليس في هذا النهي ما ينفي كونه فوق سمواته على هرشه
 كما زعم بعض جهال الجهمية ، فإنه لا فرق عندهم بين تحت التحت والعرش بالنسبة إليه ؛
 ولو كان كذلك لم ينه عن رفع بصره إلى جهة ، ويؤمر برؤيه إلى غيرها ، لأن الجهتين عند
 الجهمية سواء بالنسبة إليه .

وأيضاً فلو كان الأمر كذلك لكان النهي ثابتاً في الصلاة وغيرها . وقد قال تعالى
 (قد نرى تقلب وجهك في السماء) فليس العبد منياً عن رفع بصره إلى السماء مطلقاً ،
 وإنما نهى عنه في الوقت الذي أمر فيه بالخشوع ، لأن خفض البصر من تمام الخشوع ،
 كما قال تعالى (خضوعاً أبصارهم)

وأيضاً فلو كان النهي عن رفع البصر إلى السماء لكون الرب ليس في السماء لكان
 لا فرق بين رفعه إلى السماء ورفعه إلى جميع الجهات ؛ ولو كان مقصوده أن ينهى الناس
 أن يصعدوا أن الله في السماء أو يقصدوا بقلوبهم التوجه إلى العلو ؛ لبيّن لهم ذلك ببياناً

شافياً ، ولم يحلمهم فيه على أدب من آداب المصل ؛ وهو إطرافه بين يدي ربه وخشوعه ورعى بصره إلى الأرض كما يفعل بين يدي الملوك ، فهذا إنما يدل على نقیض قولهم .
فقد ظهر أنه على كل تقدير لا يجوز التوجه إلى الله تعالى إلا من جهة العلو ، وإن ذلك لا ينافي إحاطته بالعالم ، وكونه في قبضته ، وأنه الباطن الذي ليس بدوره شيء ، كما أنه الظاهر الذي ليس فوفه شيء ، وأن أحد الأمرين لا ينفى الآخر ، وإن إحاطته بخلقه لا تنفی مباينته لهم ولا علوه على مخلوقاته ، بل هو فوق خلقه محيط بهم مباين لهم .

وإنما تنشأ الشبهة الفاسدة عن اعتقادین فاسدين (أحدهما) أن یظن أنه إذا كان العرش كرياً والله فوقه ، لزم أن يكون الله كرياً (الاعتقاد الثاني) أنه إذا كان كرياً صبح التوجه إليه من جميع الجهات . وهذان الاعتقادان خطأ وضلال . فإن الله سبحانه مع كونه فوق العرش ومع القول بأن العرش كرى . لا يجوز أن یظن أنه مشابه للأفلاك في أشكالها ؛ كما لا يجوز أن یظن به أنه مشابه لها في أقدارها ولا في صفاتها ، فقد تبين أنه أعظم وأكبر من كل شيء . وأن السموات والأرض في يده تگردلة في كف أحدنا . وهذا بزيل كل إشكال . ويبدل كل خيال

المثال العاشر : مما یظن أنه مجاز وليس بمجاز لفظ (النداء الإلهي) وقد تكرر في الكتاب والسنة تكراراً مطرداً في محاله متنوعاً تنوعاً يمنع حله على المجاز . فأخبر تعالى أنه نادى الأبوين في الجنة . ونادى كلمه . وأنه ينادى عباده يوم القيامة . وقد ذكر سبحانه النداء في تسعة مواضع في القرآن أخبر فيها عن ندائه بنفسه . ولا حاجة إلى أن يقيد النداء بالصوت ، فإنه بمعناه وحقيقته باتفاق أهل اللغة ، فإذا اتفق الصوت اتفق النداء قطعاً . ولهذا جاء إيضاحه في الحديث الصحيح الذي بلغناه الصحابة والتابعون وتابعهم ، وسائر الأمة ثقته بالقبول ؛ وتقييده بالصوت إيضاحاً وتأكيذاً كما قيد التكليم بالمصدر في قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليماً) .

قال البخارى في صحيحه : حدثنا عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبي حدثنا الاعمش حدثنا أبو صالح عن أبي سعيد الخدرى قال : قال رسول الله ﷺ « يقول الله تعالى : يا آدم ، فيقول لبيك وسعديك ؛ فينادى بصوت : إن الله بأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار ،

وقال البخارى : حدثنا الحميدى وعلى بن المدينى قالا : حدثنا صفيان حدثنا عمرو بن دينار قال : سمعت عكرمة يقول سمعت أبا هريرة يحدث أن النبي ﷺ قال : « إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنه سلسلة على صفوان ، فإذا

فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق وهو العلي الكبير ، الحديث رواه
الزسائي في التفسير وابن ماجه وأبو داود والترمذى . وقال حديث حسن صحيح .

وروى أبو داود من حديث علي بن الحسين بن إشكاب : حدثنا أبو معاوية الضمير
عن الأحمش عن مسلم بن صبيح عن مسروق عن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ
: إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء صلصلة بكر السلسلة على الصفا فيصعقون ، ولا
يزالون كذلك حتى يأتيهم جبرائيل ، فإذا جاءهم جبرائيل فزع عن قلوبهم فيقولون :
يا جبرائيل : ماذا قال ربكم ؟ قال الحق ، فينادون الحق الحق ، وهذا الإسناد كلهم
أئمة ثقات .

وقد فسر الصحابة هذه الآية بما يوافق هذا الحديث الصحيح ، فقال أبو بكر بن
مردويه في تفسيره : حدثنا أحمد بن كامل بن خلف حدثنا محمد بن سعد حدثنا أبي حدثنا
عمى حدثنا أبي عن أبيه عن بن عباس في قوله تعالى (حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا
ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق وهو العلي الكبير) قال لما أوحى الجبار جل جلاله إلى محمد
صلى الله عليه وسلم دعا الرسول من الملائكة ليعثه بالوحي : فسمعت الملائكة صوت
الجبار يتكلم بالوحي ، فلما كشف عن قلوبهم فسألوا عما قال الله تعالى ، قالوا الحق ،
علموا أن الله تعالى لا يقول إلا حقاً ؛ وأنه منجز ما وعد . قال ابن عباس : وصوت
الوحي كصوت الحديد على الصفا ، فلما سمعوه خروا سجداً ، فلما رفعوا رؤوسهم قالوا
ماذا قال ربكم ، قالوا الحق وهو العلي الكبير .

وهذا إسناد معروف يروى به ابن جرير وابن أبي حاتم وعبد بن حميد وغيرهم التفسير
وغيره عن ابن عباس ، وهو إسناد متداول بين أهل العلم وم ثقات .

وقال عبد الله بن المبارك : حدثنا بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال : لما نزل جبرائيل بالوحي على رسول الله ﷺ فزع أهل
السموات لاحتطاطه ، وسمعوا صوت الوحي كأشد ما يكون من صوت الحديد على الصفا
فكلموا بأهل سماء فزع عن قلوبهم ، فيقولون يا جبرائيل بم أمرت ؟ فيقول كلام
الله بلسان عربي .

وقد روينا في مسند أبي يعلى الموصلى ، حدثنا شيبان بن فروخ ، حدثنا همام حدثنا
القاسم بن عبد الواحد ، قال حدثني عبد الله بن عقيل بن أبي طالب أن جابر بن عبد الله
حدثه ، قال بلغني حديث عن رجل من أصحاب النبي (ص) لم أسمعه منه ، قال فأتيت

بعبراً فتددت عليه رحلى فمرت إليه شهراً حتى أتته الشام ، فإذا هو عبد الله بن أنيس الأنصاري ، فأرسلت إليه أن جابراً على الباب : قال فرجع إلى الرسول ، فقال جابر بن عبد الله ؟ فقلت نعم ، قال فرجع الرسول فخرج إلى فاعتنقني واعتنقته ، فقلت : حديثاً بلغني أنك سمعته من رسول الله (ص) في المظالم لم أسمعه ، فخشيت أن أموت أو يموت قبل أن أسمعه . فقال : سمعت رسول الله (ص) يقول : يحشر الله العباد أو قال يحشر الله الناس - قال وأوماً بيده إلى الشام - 'هراة' غرلاً 'بهما' . قلت ما هما ؟ قال ليس معهما شيء . قال فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب : أنا الملك أنا الديان ، لا ينبغي لأحد من أهل الجنة أن يدخل الجنة ؛ وأحد من أهل النار يطلب بمظلة ولا ينبغي لأحد من أهل النار أن يدخل النار وأحد من أهل الجنة يطلب بمظلة حتى الظلمة . قال : قلنا كيف هذا وإنما نأى الله غرلاً بهما ؟ قال بالحسنات والسيئات ،

هذا حديث حسن جليل ، وعبد الله بن محمد بن عقيل صدوق حسن الحديث . وقد احتج به غير واحد من الأئمة ؛ وتكلم فيه من قبل حفظه ، وهذا الضرب ينتفي من حديثهم ما خالفوا فيه الثقات ، ورووا ما يخالف روايات الحفاظ وشذوا عنهم . وأما إذا روى أحدهم ما شاهده أكثر من أن يحصر مثل هذا الحديث ، فلا ريب في قبول حديثه . أما القاسم بن عبد الواحد بن أيمن المكي لحسن الحديث أيضاً ، وقد احتج به الفسائي مع تعدده في الرجال وأن له فيهم شرطاً أشد من شرط مسلم ، وحسن الترمذي حديثه . وذكره ابن حبان في كتاب الثقات .

وقد روى هذا الحديث الإمام أحمد عن يزيد بن هرون عن همام بن يحيى بإسناده بطوله محتجاً به على من رده . وروى البخاري أوله في الصحيح مستشهداً به تعليقاً . ورواه في كتاب الأدب بطوله من حديث همام بن يحيى . وقال في الصحيح : ورحل جابر ابن عبد الله مسهرة شهر إلى عبد الله بن أنيس في حديث واحد . ورواه الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي في كتابه في الأحاديث المختارة . وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه يقول : هي أصح من صحيح الحاكم . وقال الصريفي : شرطه فيها خير من شرط الحاكم . ورواه عبد الله بن أحمد في السنة والطبراني في المعجم والسنة وأبو بكر بن أبي عاصم في السنة محتجين به . فن الناس سوى هؤلاء الاعلام سادات الإسلام . ولا التفات إلى ما أعله به بعض الجهمية ظلاماً منه وبعضاً للحق ، حيث ذكر كلام المضعفين لعبد الله بن محمد بن عقيل والقاسم بن محمد دون من وقفهما وأثنى عليهما ، فيرميهم القدر أنهما جمع على ضعفهما لا يحتج بحديثهما . ثم أعله بأن البخاري لم يجوز به ،

وإنما خلقه تعليقاً فقال : ويذكر عن جابر بن عبد الله ، وليس هذا تعليلًا من البخارى له فقد جزم به في أول الكتاب حيث قال : ورحل جابر بن عبد الله في طلب حديث واحد شهراً ، ورواه كما ذكرنا في الأدب بإسناده . وأعله بأن البخارى ومسلماً لم يحتجا بآبن عقيل ، وهذه علة باردة باطلة ، كل أهل الحديث على بطلانها ، وأعله باضطراب ألفاظه ؛ ففي بعضها يقول : فقد سمع الشام ، وفي بعضها فينادى بكسر الدال ، وفي بعضها فينادى بفتحها ؛ وفي بعضها حديث بلغنى أنك سمعته من رسول الله (ص) لم أسمع . وفي بعضها فما أحد يحفظه غيرك ، فأجيب أن تذاكره . قال : وهذا يشعر أنه سمعه أيضاً وأحب مذاكرة عبد الله بن أنيس له . قال : وفي بعضها رجل من أصحاب النبي (ص) . وفي بعضها يسميه عبد الله بن أنيس .

ومن تأمل هذه العلل الباردة علم أنها من باب التعتن ، فبأن هذا الحديث معلول أفيلزم من ذلك بطلان سائر الآثار الموقوفة والاحاديث المرفوعة ، ونصوص القرآن وكلام أئمة الإسلام كما سترأ إن شاء الله تعالى ؛ وقد رواه الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسى من حديث محمد بن المنكدر عن جابر قال : بلغنى عن النبي (ص) حديث في القصص فذكر القصة - إلى أن قال - سمعت رسول الله (ص) يقول : إن الله يمشكم يوم القيامة من قبوكم حفاة عراة غرلاً بهماً . ثم ينادى بصوت رفيع غير فظيخ يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب ، فيقول : أنا الديان لا تعظم اليوم ؛ أما وهزنى لا يجاورنى اليوم ظلم ظالم ، ولو لطفة كف بكف أو يد على يد ، ألا وإن أشد ما اتخوف على أمتى من بعدى عمل قوم لوط ، فلترتقب أمتى العذاب إذا تكافأ النساء بالنساء والرجال بالرجال ، رواه تمام في فوائده .

ويكنى رواية البخارى في صحيحه مستشهداً به ، واحتج به في خلق أفعال العباد . ورواه أئمة الإسلام في كتب السنة وما زال السلف يروونه ؛ ولم يسمع عن أحد من أئمة السنة أنه أنكره حتى جاءت الجهمية فأنكروه ، ومضى على آثارهم من اتبعهم في ذلك . وقد قال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة : قلت لأبي يا أبت إنهم يقولون إن الله لم يتكلم بصوت ، فقال بلى تكلم بصوت .

وقال البخارى في كتاب خلق أفعال العباد : ويذكر عن النبي (ص) أنه كان يحب أن يكون الرجل خفياً من الصوت ؛ ويكره أن يكون رفيع الصوت ، وأن الله ينادى بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب ، وليس هذا لغير الله عز وجل . قال : وفي هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق ، لأن صوت الله يسمع من بعد كما يسمع

من قرب ، وأن الملائكة يصمقون من صوته . ثم ساق حديث جابر أنه سمع عبد الله ابن أنيس يقول : سمعت النبي (ص) يقول : يحشر العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب : أنا الملك أنا الديان ، الحديث .

ثم احتج بحديث أبي سعيد عن النبي (ص) « يقول الله يوم القيامة : يا آدم ؛ فيقول ليبيك ربنا وسعديك ، فينادي بصوت : إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار ، الحديث .

ثم احتج بحديث عبد الله بن مسعود « إذا قضى الله في السماء أمراً ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنه سلسلة على صفوان ،

فهذان إماما أهل السنة على الإطلاق : أحمد بن حنبل والبخاري ، وكل أهل السنة والحديث على قولهما ، وقد صرح بذلك وحكاه إجماعاً حرب بن اسماعيل صاحب أحمد وإسحاق ؛ وصرح به خشيش بن أصرم النسائي ، وعبد بن حاتم المصيصي ، وعبد الله بن الإمام أحمد وأبو داود السجستاني وابنه أبو بكر .

وقد احتج الإمام أحمد بحديث ابن مسعود وغيره ، وأخبر أن المنكرين لذلك هم الجهمية ، فقال عبد الله بن أحمد : سألت أبي عن قوم يقولون « لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت ، فقال أبي : تكلم الله بصوت . وروى إمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة من حديث الشعبي قال : أراه عن جابر حديثاً طويلاً وفيه « فيينا هم على ذلك إذ أنام نداء من قبل الرحمن عز وجل : عبادي ما كنتم تعبدون في الدنيا ؟ فيقولون أنه أعلم إياك نعبد ؛ فيأتيهم صوت لم يسمع الخلاق بمثله : عبادي صدقتم فقد رضيت عنكم ، فتقول الملائكة عند ذلك بالصفاعة ، فيقول المشركون : ما لنا من شافعين ،

وروى ابن خزيمة من حديث محمد بن كعب القرظي عن أبي هريرة قال : قال رسول الله (ص) « يقبض الله تعالى الأرض يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ثم يحثف بصوته : من كان لي شريكاً فليأت ، لمن الملك اليوم ؟ فلا يجيبه أحد . فيقول : لله الواحد القهار ، ثم يرجع الخلاق زجرة أخرى فإذا هم بالساهرة ، الحديث ، وقطعة من حديث الصور الطويل ، ولم يزل الأئمة يروونه ويحتجون به حتى حدثت الجهمية .

وروى ابن خزيمة من حديث نعيم بن حماد ، حدثنا الوليد بن مسلم عن عبد الرحمن ابن زيد بن جابر عن أبي زكريا عن رجاء بن حيوة عن النوايس بن سمان قال : قال رسول الله (ص) « إذا أراد الله أن يوحى بالامر فتكلم بالوحي ، الحديث . قال ابن خزيمة : ابن أبي زكريا هو عبد الله .

وقال الإمام أحمد : حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عبد الله قال : إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء فيخرون سجداً حتى إذا فرغ عن قلوبهم ، قال سكن عن قلوبهم ؛ نادى أهل السماء أهل السماء : ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق ؛ قال كذا وكذا . رواه عبد الله بن أحمد في كتاب السنة عن أبيه .

وفي تفسير شيان عن قتادة في تفسير قوله (فلما جاءها نودي أن بورك من في النار) قال صوت رب العالمين . ذكره ابن خزيمة . وروى عبد الله بن أحمد عن نوف قال : نودي موسى من شاطئ الوادي . قال من أنت الذي تتناديني ؟ قال أنا ربك الأعلى . وقال الإمام أحمد : حدثنا إسحاق بن عبد الكريم بن معقل بن منبه حدثنا عبد الصمد قال : سمعت وهب بن منبه قال : لما رأى موسى النار انطلق يسير حتى وقف منها قريباً ، فذكر الحديث إلى أن قال : فنودي من الشجرة ؛ فقيل له يا موسى ، فأجاب سريعاً ولا يدرى من دعاه ، وما كان سرعة جوابه إلا استثناساً بالإِنس ، فقال ليبيك مراراً ؛ إني أسمع صوتك وأحس وجسك ، ولا أرى مكانك ، فأين أنت ؟ قال أنا فوقك ومعك وأمامك وأقرب إليك منك ، فلما سمع موسى هذا علم أنه لا ينبغي ذلك إلا لربه تبارك وتعالى فأيقن به ؛ فقال كذلك أنت إلهي أسمع أم كلام رسولك ؟ فقال : بل أنا الذي أكلتك فادن مني . الحديث قد رواه عبد الرحمن بن حميد في تفسيره ويعقوب ابن سفيان الثوري .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ، إذا أحب الله عبداً نادى جبرائيل إن الله قد أحب فلاناً فأحبه ، الحديث . والذي تمقله الأمام من النداء إنما هو الصوت المسموع كما قال الله تعالى (واستمع يوم ينادى المناد من مكان قريب) وقال (إن الذين ينادونك من وراء الحجرات) وهذا النداء هو رفع أصواتهم الذي نهي الله عنه المؤمنين وأثنى عليهم بعضها بقوله (إن الذين يفضون أصواتهم عند رسول الله) الآية .

وكل ما في القرآن العظيم من ذكر كلامه وتكليمه وأمره ونهيه دال على أنه تكلم حقيقة لا مجازاً ، وكذلك نصوص الوحي الخاص كقوله تعالى (إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح) قال الجارودي سمعت الشافعي يقول : أنا مخالف ابن علي في كل شيء حتى في قول لا إله إلا الله . أنا أقول لا إله إلا الله الذي كلم موسى من وراء حجاب ، وهو يقول : لا إله إلا الله الذي خلق كلاماً أسمعه موسى .

وقد نوح الله تعالى هذه العفة في إطلاقها عليه تنويعاً يستحيل معه نفي حقائقها ، بل

ليس في الصفات الإلهية أظهر من صفة الكلام والعلو والفعل والقدرة ، بل حقيقة الإرسال تبليغ كلام الرب تبارك وتعالى ، وإذا انتفت عنه حقيقة الكلام انتفت حقيقة الرسالة والنبوة ، والرب تبارك وتعالى يخلق بقوله وكلامه كما قال تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) فإذا انتفت حقيقة الكلام عنه انتفى الحقائق ، وقد حاب الله آلهة المشركين بأنها لا تكلم ولا تكلم عابديها ولا ترجع إليهم قولاً ، والجمعية وصفوا الرب تبارك وتعالى بصفة هذه الآلهة ؛ وقد ضرب الله تعالى لكلامه واستمراره ودوامه المثل بالبحر يمد من بعده سبعة أبحر ، وأشجار الأرض كلها أقلام ، فينفى المداد والأقلام ولا تنفذ كلماته . أفهذا صفة من لا يتكلم ولا يقوم به كلام ؟ فإذا كان كلامه وتكليمه ، وخطابه ونداؤه ، وقوله وأمره ؛ ونبيه ووصيته ، وعهده وإذنه ، وحكمه وأنباؤه ، وأخباره وشهادته . كل ذلك مجاز لا حقيقة له بطلت الحقائق كلها ، فإن الحقائق إنما حقت بكلمات تكوينه (ويحقق الله الحق بكلماته ولو كره المجرمون) فاحقت الحقائق إلا بقوله وفعله .

فصل

اختلف أهل الأرض في كلام الله تعالى ، فذهب الاتحادية القائلون بوحدة الوجود أن كل كلام في الوجود كلام الله ، فظلمه ونثره ؛ وحقه وباطله ، سحره وكفره ؛ والسب والشتم ، والهجر والفحش ، وأضداده كله عين كلام الله تعالى القائم به كما قال عارفهم :

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه

وهذا المذهب مبنى على أصلهم الذي أصلوه ، وهو أن الله سبحانه هو عين هذا الوجود ، فصافته هي صفات الله ، وكلامه هو كلام الله ، وأصل هذا المذهب إنكار مسألة المباشرة والعلو ، فإنهم لما أصلوا أن الله تعالى غير مبين لهذا العالم المحسوس صاروا بين أمرين لا ثالث لهما إلا المكابرة .

(أحدهما) إنه معدوم لا وجود له ، إذ لو كان موجوداً لكان إما داخل العالم وإما خارجاً عنه ، وهذا معلوم بالضرورة ، فإنه إذا كان قائماً بنفسه ، فإما أن يكون مبيناً للعالم أو عايشاً له ، إما داخله فيه وإما خارجاً عنه .

(الأمر الثاني) أن يكون هو عين هذا العالم ؛ فإنه يصح أن يقال فيه حيثئذ أنه داخل العالم ولا خارجه ، ولا مبيناً له ولا حالاً فيه ، إذ هو عينه ، والثى لا ينافي نفسه . ولا يحاشيها ، فرأوا أن هذا خسر من إنكار وجوده والحكم عليه بأنه معدوم ،

ورأوا أن الفرار من هذا إلى إثبات موجود قائم بنفسه ، لا داخل العالم ولا خارجه ؛ ولا متصل به ولا منفصل عنه ؛ ولا مبين له ولا محايث ، ولا فوقه ؛ ولا عن يمينه ولا من يساره ، ولا خلفه ولا أمامه ؛ فراراً إلى مالا يسيفه عقل ولا تقبله فطرة ولا تأتى به شريعة ، ولا يمكن أن يقر برب هذا شأنه إلا على أحد وجهين لا ثالث لهما :
(أحدهما) أن يكون سارياً فيه حالا فيه ، فهو في كل مكان بذاته ؛ وهو قول جميع الجهمية الأقدمين .

الوجه الثانى : أن يكون وجوده فى الذهن لا فى الخارج ، فيكون وجوده سبحانه وجوداً عقلياً ، إذ لو كان موجوداً فى الأعيان لكان إما عين هذا العالم أو غيره ، ولو كان غيره لكان إما بائناً عنه أو حالاً فيه ، وكلاهما باطل ، فثبت أنه عين هذا العالم ؛ فله حيثئذ كل اسم حسن وقبيح ، وكل صفة كمال ونقص ، وكل كلام حق وباطل ؛ نعوذ بالله من ذلك .

(المذهب الثانى) مذهب الفلاسفة المتأخرين أتباع أرسطو ، وهم الذين يحكى ابن سينا والفارابى والطوسى قولهم : إن كلام الله فيض قاض من العقل الفعال على النفوس الفاضلة الزكية بحسب استعدادها ، فأوجب لها ذلك الفيض تصورات وتصديقات بحسب ما قبلته منه ، ولهذه النفوس عندهم ثلاث قوى : قوة التصور وقوة التخيل وقوة التعبد فتدرك بقوة تصورها من المعانى ما يعجز عنه غيرها ، وتدرك بقوة تخيلها شكل المعقول فى صورة المحسوس ، فتصور المعقول صوراً نورانية تخاطبها وتكلمها بكلام تسمعه الأذان ؛ وهو عندهم كلام الله ولا حقيقة له فى الخارج ، وإنما ذلك كله من القوة الخيالية الوهمية . قالوا وربما قويت هذه القوة على إسماع ذلك الخطاب لغیرها ؛ وتشكيل تلك الصور العقلية لعين الرأى فىرى الملائكة ويسمع خطابهم . وكل ذلك من الوهم والخيال لا فى الخارج .

فهذا أصل هؤلاء فى إثبات كلام الرب وملائكته وأنبيائه ورسله ؛ والأصل الذى قادم إلى هذا عدم الإقرار بالرب الذى عرفته به الرسل ودعاه إليه ، وهو القائم بنفسه المبين خلقه العالى فوق سمواته فوق عرشه الفعال لما يريد بقدرته ومشيته ؛ العالم بجميع المعلومات ، القادر على كل شيء ، فهم أنكروا ذلك كله .

(المذهب الثالث) مذهب الجهمية النفاة لصفات الرب تعالى أن كلامه مخلوق ومن بعض مخلوقاته ؛ فلم يقر بذاته سبحانه ، فاتفقوا على هذا الأصل واختلفوا فى فروعه . قال الأشعرى فى كتاب المقالات : اختلفت المعتزلة فى كلام الله ؛ هل هو جسم أو ليس

بجسم ؛ وفي خلقه على ستة أقاويل (فالفرقة الأولى) منهم يزعمون أن كلام الله جسم ، وأنه مخلوق ، وأنه لا شيء إلا جسم .

والفرقة الثانية زعموا أن كلام الخالق عرض وهو حركة ، لأنه لا عرض ضد ولا الحركة وأن كلام الخالق جسم ، وأن ذلك الجسم صوت متقطع مؤلف مسموع ؛ وهو فعل الله وخلقته ؛ وهذا قول أبي الهذيل وأصحابه ، وأحال النظام أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو مكانين في وقت واحد ، وزعم أنه في المكان الذي خلق فيه .

والفرقة الثالثة من المعتزلة زعم أن القرآن مخلوق لله ، وأنه عرض ، وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد إذا تلاه قال فهو يوجد مع تلاوته ، وإذا كتبه وجد مع كتابته ، وإذا حفظه وجد مع حفظه ، وهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ولا يجوز عليه الانتقال والزوال .

والفرقة الرابعة يزعمون أن كلام الله هو جبل عرض ، وأنه مخلوق ، وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد ، وزعموا أن المكان الذي خلقه الله تعالى فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره . وهذا قول جعفر بن حرب وأكثر البغداديين

والفرقة الخامسة أصحاب معمر يزعمون أن القرآن عرض ، والأعراض عندهم قسمان : قسم منهما يفعله الأحياء وقسم منها يفعله الأموات ، ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلا للأحياء . والقرآن مفعول وهو عرض ؛ ومحال أن يكون الله فاعله في الحقيقة ؛ لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلا لله . وزعموا أن القرآن فعل للمحل الذي يسمع منه ، إذ يسمع من الشجرة ، فهو فعل لها حيث سمع ؛ فهو فعل المحل الذي حل فيه .

والفرقة السادسة يزعمون أن كلام الله عرض مخلوق ، وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد . وهذا قول الإسكافي .

واختلفت المعتزلة في كلام الله هل يبقى ؟ فقالت فرقة منهم يبقى بعد خلقه ؛ وقالت فرقة أخرى لا يبقى وإنما يوجد في الوقت الذي خلقه الله ثم يعدم بعد ذلك ؛ وهذا المذهب هو من فروع ذلك الأصل الباطل المخالف لجميع كتب الله ورسله ، ولصريح المعقول والفطر ، من جحد صفات الرب وتعطيل حقائق أسمائه ونفي قيام الأفعال به ، فلما أصطلوا أنه لا يقوم به وصف ولا فعل كان من فروع هذا الأصل أنه لم يتكلم بالقرآن ولا بفهمه ، وأن القرآن مخلوق ، وطرد ذلك إنكار ربوبيته وإلحيته ، فإن ربوبيته سبحانه إنما تتحقق بكونه فعلا مدبراً متصرفاً في خلقه ، يعلم ويفكر ويريد ويسمع ويبصر ؛ فإذا انتفت أفعاله وصفاته انتفت ربوبيته ، فإذا انتفت عنه صفة الكلام انتفى

الامر والنهي ولوازمهما ، وذلك ينفي حقيقة الإلهية ، فطرد ما أصوله أن الله سبحانه ليس برب العالم ولا إله ، فضلا عن أن يكون لا رب غيره ولا إله سواه .

المذهب الرابع : مذهب الكلاية أنبأ عبد الله بن سعيد بن كلاب ، أن القرآن معنى قائم بالنفس لا يتعلق بالقدرة والمشيئة ، وأنه لازم لذات الرب كزوم الحياة والعلم وأنه لا يسمع على الحقيقة ، والحروف والأصوات حكاية له دالة عليه وهي مخلوقة ، وهو أربع معان في نفسه : الامر والنهي ، والخبر والاستفهام ، فهي أنواع لذلك المعنى القديم الذي لا يسمع ، وذلك المعنى هو المثلث المقروء ، وهو غير مخلوق ، والأصوات والحروف هي تلاوة اليباد ، وهي مخلوقة ؛ وهذا المذهب أول من يعرف أنه قال به ابن كلاب ، وبناء على أن الكلام لا بد أن يقوم بالمتكلم ؛ والحروف والأصوات حادثة فلا يمكن أن تقوم بذات الرب تعالى ، لأنه ليس محلا للحوادث ، فهي مخلوقة منفصلة عن الرب ؛ والقرآن اسم لذلك المعنى وهو غير مخلوق .

المذهب الخامس : مذهب الأشعري ومن وافقه أنه معنى واحد قائم بذات الرب ، وهو صفة قديمة أولية ليس بحرف ولا صوت ، ولا ينقسم ولا له أبعاد ولا له أجزاء وهو عين الامر وعين النهي وعين الخبر وعين الاستخبار ، الكل من واحد وهو عين التوراة والإنجيل والقرآن والزبور ، وكونه أسراً ونهياً ، وخبراً واستخباراً صفات لذلك المعنى الواحد ، لا أنواع له ؛ فإنه لا ينقسم بنوع ولا جزء ، وكونه قرآناً وتوراة وإنجيلاً تقسيماً لل عبارات عنه لا لذاته ، بل إذا عبر عن ذلك المعنى بالعربية كان قرآناً ، وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة ، وإن عبر عنه بالسريانية كان اسمه إنجيلاً ، والمعنى واحد ؛ وهذه الألفاظ عبارة عنه ولا يسميها حكاية ؛ وهي خلق من المخلوقات ، وعنه لم يتكلم الله بهذا الكلام العربي ؛ ولا سمع من الله وعنده ذلك المعنى سمع من الله حقيقة ، ويجوز أن يرى ويشم ؛ ويذاق ويلس ؛ ويدرك بالحواس الخمس ، إذ المصحح عنده لإدراك الحواس هو الوجود ، فكل وجود يصح تعلق الإدراكات كلها به كما قرره في مسألة رؤية من ليس في جهة من الرائي ، وأنه يرى حقيقة وليس مقابلاً للرأي .

هذا قولهم في الرؤية وذلك قولهم في الكلام .

والبلية العظمى نسبة ذلك إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وأنه جاء بهذا ودعا إليه الأمة ، وأنهم أهل الحق ؛ ومن عدام أمل الباطل ؛ وجمهور العقلاء يقولون : إن تصور هذا المذهب كاف في الجرم في بطلانه ، وهو لا يتصور إلا كما تتصور المستحيلات الممتنعات ، وهذا المذهب مبنى على مسألة إنكار قيام الأفعال والأمور الاختيارية بالرب

تعالى ، ويسمونها مشكلة حلول الحوادث ، وحقيقتها إنكار أفعاله وربوبيته وإرادته ومشيتته .

المذهب السادس : مذهب الكرامية ، وهو أنه متعلق بالمشيئة والقدرة قائم بذات الرب تعالى ، وهو حروف وأصوات مسموعة ؛ وهو حادث بعد أن لم يكن ، فهو عندهم مشكل بقدرته ومشيتته بعد أن لم يكن متكلماً ، كما يقوله سائر فرق المتكلمين أنه فعل بقدرته ومشيتته بعد أن لم يكن فاعلاً ، كما ألزموا به الكرامية في مشكلة الكلام ، فهو لازم لهم في مشكلة الفعل ؛ والكرامية أقرب إلى الصواب منهم ؛ فإنهم أثبتوا كلاماً وفعلًا حقيقة قائمين بذات المتكلم الفاعل ، وجعلوا لها أولاً ، فراراً من القول بحوادث لا أول لها ؛ ومنازعهم أبطلوا حقيقة الكلام والفعل ، وقالوا لم يقم به فعل ولا كلام البتة . وأما من أثبت منهم معنى قائماً بنفسه سبحانه ، فلو كان ما أثبتته مفعولاً لكان من جنس الإرادة والعلم لم يكن شيئاً خارجاً عنهما ؛ فهم لم يثبتوا لله كلاماً ولا فعلاً . وأما الكرامية فإنهم جعلوه متكلماً بعد أن لم يكن متكلماً ، كما جعله خصومهم فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً .

المذهب السابع : مذهب السالمية ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة وأهل الحديث أنه صفة قديمة قائمة بذات الرب تعالى لم يزل ولا يزال ؛ لا يتعلق بقدرته ومشيتته ، ومع ذلك هو حروف وأصوات ، وسور وآيات ؛ سمعه جبرائيل منه ، وسمعه موسى بلا واسطة ، وسمعه سبحانه من يشاء ، وإسماعه نوحان ؛ بواسطة وبغير واسطة . ومع ذلك لحروفه وكلماته لا يسبق بعضها بعضاً ، بل هي مقترنة الباء مع السين مع الميم في آن واحد ، لم تكن معدومة في وقت من الأوقات ؛ ولا لعدم ، بل لم تزل قائمة بذاته سبحانه قيام صفة الحياة والسمع والبصر ؛ وهجور العقلاء قالوا ؛ تصور هذا المذهب كاف في الجزم بطلانه .

والبراهين العقلية والأدلة القطعية شاهدة بطلان هذه المذاهب كلها ، وأنها مخالفة لصريح العقل والنقل ، والمجب أنها هي الماترة بين فضلاء العالم لا يكادون يعرفون غيرها

فصل

قول أتباع الرسل الذين تلقوا هذا الباب عنهم أثبتوا لله صفة الكلام كما أثبتوا له سائر الصفات ، وعال قيام هذه الصفة بنفسها كما يقوله بعض المكابرين أنه خلق الكلام لا في محل ، وعال قيامها بنهر الموصوف بها كما يقوله المكابر الآخر أنه خلق في محل ، فكان هو المتكلم به دون المحل ؛ قالوا ؛ والكلام الحقيقي هو الذي يوجد بقدرية المتكلم

ورادته قائماً به ، لا يعقل غير هذا ، وأما ما كان موجوداً بدون قدرته ومشيته وإن سمع منه فإنه ليس بكلام له ، وإنما هو مخلوق خلقه الله فيه ، فلو كان ما قام بالرب تعالى من الكلام غير متعلق بمشيته ، بل يتكلم بغير اختياره لم يكن هذا هو الكلام المعهود ؛ بل هذا شيء آخر غير ما يعرفه العقل ، ويشهد به الشرع . قالوا : ولو لم يكن هناك ألفاظ مسموعة حقيقة السمع لم يكن ثم صفة كلام البقية ، ولو كان عاجزاً عن الكلام في الأزل لم يصرف قادراً عليه فيما لم يزل ، فإنه إذا كانت حاله قبل وبعد سواء وهو لم يستفد صفة الكلام من غيره ؛ فمن المستحيل أن تجدد له هذه الصفة بعد أن كان فاقداً لها بالكلية وكذلك إثبات قدم عين كل فرد فرد من أنواع الكلام وبقائه أزلاً وأبداً ؛ واقتران حروفه بعضها ببعض بحيث لا يسبق شيء منها لغيره ؛ لا يسبقه عقل ولا قبله فطرة ؛ وقد دلت النصوص النبوية أنه يتكلم إذا شاء بما شاء ؛ وأنه كلامه يُسمع ، وأن القرآن العزيز الذي هو سور وآيات وحروف وكلمات عين كلامه حقاً ، لا تأليف ملك ولا بشر ، وأنه سبحانه الذي قاله بنفسه (المص وحقق وكبهص) وأن القرآن جميعه ، حروفه ومعانيه نفس كلامه الذي تكلم به ، وليس بمخلوق ولا بعضه قديماً ، وهو المعنى وبعضه مخلوق ؛ وهو الكلمات والحروف ، ولا بعضه كلامه وبعضه كلام غيره ، ولا ألفاظ القرآن وحروفه ترجمة ترجم بها جبرائيل أو محمد عليهما السلام عما قام بالرب من المعنى من غير أن يتكلم الله بها ، بل القرآن جميعه كلام الله ، حروفه ومعانيه ، تكلم الله به حقيقة ؛ والقرآن اسم لهذا النظم العربي الذي بلغه الرسول صلى الله عليه وسلم عن جبرائيل من رب العالمين .

فلرسولين منه مجرد التبليغ والأداء ، لا الوضع والإنشاء ، كما يقول أهل الزيغ والاعتداء ، فكتاب الله عندهم غير كلامه ، كتابه مخلوق وكلامه غير مخلوق . والقرآن إن أريد به الكتاب كان مخلوقاً ؛ وإن أريد به الكلام كان غير مخلوق . وعندهم أن الذي قال للسلف هو غير مخلوق هو عين القائم بالنفس ؛ وأما ما جاء به الرسول وتلاه على الأمة فمخلوق ؛ وهو عبارة عن ذلك المعنى ، وعندهم أن الله تعالى لم يكلم موسى ؛ وإنما اضطره إلى معرفة المعنى القائم بالنفس من غير أن يسمع منه كلمة واحدة ، وما يقرؤه القارئون ويتلوه التالون فهو عبارة عن ذلك المعنى ، وفرعوا على هذا الأصل فروطاً :

١ . (منها) أن كلام الله لا يتكلم به غيره ، فإنه عين القائم بنفسه . ومحال قيامه بغيره فلم يتل أحد قط كلام الله ولا قرأه .

٢ . (ومنها) أن هذا الذي جاء به الرسول ﷺ ليس كلام الله إلا على سبيل المجاز .

(ومنها) أنه لا يقال إن الله تكلم ولا يتكلم ، ولا قال ولا يقول ، ولا خاطب ولا يخاطب ، فإن هذه كلها أفعال إرادية تكون بالمشيئة ؛ وذلك المعنى صفة أرزية لا تتعلق بالمشيئة .

(ومنها) أنهم قالوا لا يجوز أن ينزل القرآن إلى الأرض ؛ فألفاظ النزول والتنزيل لا حقيقة لشيء منها عندهم .

(ومنها) أن القرآن القديم لانصف له ولا ربيع ولا خمس ولا عشر ولا جزء له البتة (ومنها) أن معنى الأمر هو معنى النهي ، ومعنى الخبر والاستخبار ؛ وكل ذلك معنى واحد بالعين .

(ومنها) أن نفس التوراة هي نفس القرآن ونفس الإنجيل والزبور ، والاختلاف في التأويلات فقط .

(ومنها) أن هذا القرآن العربي تأليف جبرائيل أو محمد أو مخلوق خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ ؛ فنزل به جبرائيل من اللوح لا من الله على الحقيقة ؛ كما هو معروف من أقوالهم (ومنها) أن ذلك العين القديم يجوز أن تتعلق به الإدراكات الحسنة فيسمع ويرى ويشم ويذاق ويلس إلى غير ذلك من الفروع الباطلة سمعاً وعقلاً وفطرة .

وقد دل القرآن وصرح السنة والمعقول وكلام السلف على أن الله سبحانه يتكلم بمشيئته ؛ كما دل على أن كلامه صفة قائمة بذاته ، وهي صفة ذات وفعل . قال تعالى (إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وقوله (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)

(فاذا) تخلص الفعل للاستقبال (وأن) كذلك (ونقول) فعل دال على الحال والاستقبال (وكن) حرفان يسبق أحدهما الآخر ، فالذي اقتضته هذه الآية هو الذي في صريح العقول والفطر .

وكذلك قوله (وإذا أردنا أن نهلك قرية) الآية ، سواء كان الأمرها هنا أمر تكوين أو أمر تشريع فهو موجود بعد أن لم يكن . وكذلك قوله (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) وإنما قال لهم اسجدوا بعد خلق آدم وتصويره وكذلك قوله تعالى (ولما جاء موسى لحياتنا وكله ربه قال : رب أرني أنظر إليك قال لن تراني) الآيات كلها ؛ فكم من برهان يدل على أن التكلم هو الخطاب وقع في ذلك الوقت .

وكذلك قوله (فلما أتاهم نودي من شاطئ الواد الأيمن) والذي ناداه هو الذي قال له

(إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني) وكذلك قوله (ويوم يناديهم فيقول) وقوله (يوم يحشرهم جميعاً ثم يقول لللائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون) وقوله (يوم نقول لهنم) الآية؛ ومحال أن يقول سبحانه لهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد قبل خلقها ووجودها .

وتأمل نصوص القرآن من أوله إلى آخره ونصوص السنة ، ولا سيما أحاديث الشفاعة وحديث المراج وغهمها ، كقوله : أتدرون ماذا قال ربكم الليلة ؟ ، وقوله : إن الله يحدث من أمره ما يشاء ؛ وإن مما أحدث ألا تكلموا في الصلاة ، وقوله : ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حاجب ،

وقد أخبر الصادق المصدوق أنه يكلم ملائكته في الدنيا فيسألهم وهو أعلم بهم : كيف تركتم عبادي ، ويكلمهم يوم القيامة ، ويكلم أنبياءه ورسله وعباده المؤمنين يومئذ ويكلم أهل الجنة في الجنة ويسلم عليهم في منازلهم ، وأنه كل ليلة يقول : من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له ؛ من يقرض غنم عديم ولا ظلوم . وقال النبي ﷺ : إن الله أحيا أباك وكله كفاحاً . ومعلوم أنه في ذلك الوقت كله وقال له : تمن هل .

إلى أضعاف أضعاف ذلك من نصوص الكتاب والسنة التي إن دفعت دفعت الرسالة بأجمعها ؛ وإن كانت مجازاً كان الوحي كله مجازاً ، وإن كانت من المتشابه كان الوحي كله من المتشابه ؛ وإن وجب أو ساخ تأويلها على خلاف ظاهرها ساخ تأويل جميع القرآن والسنة على خلاف ظاهره ، فإن معنى هذه النصوص في الكتاب وظهور معانيها وتعدد أنواعها واختلاف مراتبها أظهر من كل ظاهر ، وأوضح من كل واضح ؛ فكم جهد ما يبلغ التأويل والتحريف والحمل على المجاز .

هب أن ذلك يمكن في موضع واثنين وثلاثة وعشرة ؛ أليس هو حمل أكثر من ثلاثة آلاف وأربعة آلاف موضع كلها على المجاز وتأويل الجميع بما يخالف الظاهر ؛ ولا تستبعد قولنا أكثر من ثلاثة آلاف ، فكل آية وكل حديث إلهي وكل حديث فيه الإخبار عما قال الله تعالى أو يقول ، وكل أثر فيه ذلك ، إذا استقرت زادت على هذا العدد . ويكني أحاديث الشفاعة وأحاديث الرؤية وأحاديث الحساب ، وأحاديث تكليم الله للملائكة وأنبياءه ورسله وأهل الجنة ؛ وأحاديث تكليم الله لموسى ، وأحاديث تكلمه هند النزول الإلهي ، وأحاديث تكلمه بالوحي ؛ وأحاديث تكليمه للشهداء ؛ وأحاديث تكليم كافة عباده يوم القيامة بلا ترجمان ولا واسطة ، وأحاديث تكليمه للشفعاء يوم القيامة حين يأذن لهم في الشفاعة ، إلى غير ذلك ، إذ كل هذا وأمثاله وأضعافه مجاز

لا حقيقة له . سبحانه هذا بهتان عظيم . بل نشهدك ونشهد ملائكتك وحملته هوشك
وجميع خلقك أنك أحق بهذه الصفة وأولى من كل أحد ، وأن البحر لو أمد من بسده
سبعة أبحر ، وكانت أشجار الأرض أقلاماً يكتب بها ما تتكلم به ؛ لنفذت البحار والأنلام
ولم تنفذ كتابتك ، وأنت لك الخلق والأمر ، فأنت الخالق حقيقة .

فصل

وأما مسألة تكلم العباد بالقرآن فقد اشتهت على كثير من الناس ، فقالت طائفة :
إن الله يخلق كلامه عند تلاوة كل تال ، فيجري كلامه المخلوق على لسان التال ؛ وفعل
التال هو حركة اللسان فقط وهي القراءة ، فالقراءة صنع العبد عندهم ، والمقروء صنع الله
وخلقه ، فالمسموع عندهم مخلوق بين صنعين : صنع الرب وصنع العبد ؛ وهذا قول
أبي الهذيل والاسكافي وأصحابه .

وقالت فرقة أخرى : إن العبد هو المحدث لأفعاله وتلاوته ؛ والله تعالى خلقه في
مكان واحد لا ينتقل عنه ولا يفارقه إلى غيره ، فهذا المسموع هو صنع التال ، ألفاظه
وتلاوته . وهذا قول أكثر البغداديين من المعتزلة ، وقول جعفر بن حرب .
وقالت فرقة : إن القرآن لم يخلقه الله تعالى في الحقيقة ولا هو فعله ، فإنه عرض
وهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلا . قالوا فهو فعل المحل الذي قام به ، وهذا قول
معمر وأصحابه من المعتزلة .

وقالت فرقة : إن الله سبحانه خلق كلامه في اللوح المحفوظ ثم مكن جبرائيل أن
يأخذه منه نقلاً ويعلمه رسوله ﷺ . لجبرائيل إذا نطق به كان نطقه بمنزلة من . يقرأ
كتاب هير ، لكن الحروف والأصوات في الحقيقة لجبرائيل لم تقم بذات الرب حروف
القرآن ولا ألفاظه ، ولا سمعه جبرائيل من الله تعالى ، وإنما نزل به من المحل
الذي خلق فيه . وهذا قول كثير من الكلالية ؛ فعندهم أن المسموع قول الرسول
الملكي حقيقة سمعه منه الرسول البشري ، فأداه كما سمعه ، فالرسول الملكي ناقل لما في
اللوح المحفوظ غير سامع له من الله . والرسول البشري ناقل له عن جبرائيل
قوله وألفاظه .

ومن هؤلاء من يقول : بل الله تعالى ألهم جبرائيل معانيه ، فعبّر عنها جبرائيل بعبارة
فهذه الألفاظ كلام جبرائيل في الحقيقة لا كلام الله . ومنهم من يقول : جبرائيل علم
رسول الله ﷺ معانيه وألفاظاً في روعه ، ومحمد رسول الله (ص) أنشأ ألفاظها وعبّر بها

من عنده دلالة على ذلك المعنى الذى ألقاه إليه الملك ؛ فالقرآن العربى على قولهم قول محمد ﷺ أو قول جبرائيل عليه السلام ، وهذا قول من لا نسبيهم لشهرتهم ، وإن حرفوا له العبارة وزينوا له الألفاظ . فهو قولهم الذى يناظرون عليه ويكفرون من خالفهم فيه ويقولون فيه : قال أهل الحق كذا . وقالت سائر فرق أهل الزيغ بخلافه .

وقالت فرقة أخرى : بل لسان التالى مظهر للكلام القديم ، فيسمع منه عند التلاوة كما سمع موسى كلام الله من الشجرة ، فلسان التالى كالشجرة محل ومظهر للكلام ، فإذا قال التالى (الحمد لله رب العالمين) كان المسموع كله حروفه وأصواته غير كلام الله القائم به من غير حلول فى القارىء . ولا اتحاد به ، كما أن الله سبحانه لم يهل فى العجرة ولا اتحاد بها ، وسمع موسى كلامه منها .

واختلفت هذه الفرقة فى الصوت الذى يسمع من القارىء على قولين (أحدهما) إنه عين صوت الله بالقرآن ظهر عند تلاوة التالى ، فكانت التلاوة مظهرة له . وقالت فرقة أخرى منهم : ما لا بد منه من الصوت فى الأداء ولا يتأدى الكلام بدونه ، فهو الصوت القديم ، وما زاد عليه من قوة الاحتياذ والرفع فحدث .

قالوا : وقد اقترن القديم بالحدث على وجه يعسر التمييز بينهما جداً ؛ فلما ورد عليهم أن الحس شاهد بأن هذا الصوت موجوداً بعد أن كان معدوماً ، ومعدوماً بعد وجوده وهذا مستحيل على القديم . أجابوا بأن الذى وجد بعد عدمه ثم عدم بعد وجوده هو ظهور الصوت القديم لا نفسه ، فالحدث وقع على الإدراك لا على المدرك ؛ كما إذا سمع كلامه سبحانه منه بعد أن لم يسمع ثم عدم السمع ؛ فالحدث واقع على السمع لا على المسموع ؛ وهذا قول جماعة ممن ينسب إلى الإمام أحمد .

وأصحابه المتقدمون يربثون من هذا المذهب الخالف للحس والعقل والفطرة ، ونصوص أحد إنما تدل على خلافه ، فقد نص فى رواية جماعة من أصحابه على أن الصوت صوت العبد ، فقال فى قول النبي (ص) « ليس منا من لم يتغن بالقرآن » ، قال يجهر به ويحسنه بصوته ما استطاع ، وقد نص على ذلك الأئمة كالبخارى وغيره .

قال البخارى فى صحيحه باب قول النبي (ص) « الماهر بالقرآن مع الكرام الجبرة » ، وزينوا القرآن بأصواتكم ، ثم احتج بحديث أبى هريرة عن النبي (ص) « ما أذن الله لشيء ما أذن لشيء حسن الصوت يتغن بالقرآن يجهر به » ، فأضاف الصوت إلى النبي (ص) ثم ساق حديث البراء أن النبي (ص) قرأ فى المشاء بالثنين والزيتون ، فاسمعت صوتاً أجعن منه ، فأضاف الصوت إليه ثم ذكر حديث ابن عباس أن النبي (ص) كان

متواريًا بمكة وكان يرفع صوته بالقرآن ، فإذا جمع المشركون سبوا القرآن ومن جاء به ،
فأنزل الله تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) ثم قال :

باب قراءة الفاجر والمنافق وأصواتهم وتلاوتهم لا تجاوز تراقيهم . وذكر في الباب
حديث أبي سعيد الخدري ويخرج أناس من قبل المشرق يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم ،
ومعلوم أن المراد التلاوة والآداء وما قام بهم من الأصوات ، وأنها لم تجاوز حناجرهم ،
وكان البخاري قد امتحن بهذه الفرقة ، فتجرد للرد عليهم وبالغ في ذلك في كتاب (خلق
أفعال العباد) فإنه بناء على ذلك وأن أصوات العباد من أفعالهم أو متولدة عن أفعالهم
فهي من أفعالهم ، فالصوت صوت العبد حقيقة ؛ والكلام كلام الله حقيقة ، أداء العبد
بصوته كما يؤدي كلام الرسول وغيره بصوته ، فالعبد مخلوق وصفاته مخلوقة ، وأفعاله
مخلوقة ، وصوته وتلاوته مخلوقة ؛ والمتلو المؤدى بالصوت غير مخلوق .

واحتج البخاري في الصحيح في (خلق أفعال العباد) على ذلك بنصوص التبليغ ،
كقوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) وقوله (إن عليك إلا البلاغ)
وقوله (لقد أبلستم رسالة ربي) وهذا من رسوخه في العلم ؛ فإن ذلك يتضمن أصليين
ضل فيهما أهل الزيغ (أحدهما) أن الرسول ليس له من الكلام إلا مجرد تبليغه ؛ فلو
كان هو قد أنشأ ألفاظه لم يكن مبلغاً بل منشئاً مبتدئاً ، ولا تعقل الأمم كلها من التبليغ
سوى تأدية كلام الفهم بألفاظه ومعانيه ، ولهذا يضاف الكلام إلى المبلغ عنه لا إلى المبلغ
وأيضاً فالتبليغ والبلاغ هو الإيصال ؛ وهو معدى من بلغ إذا وصل ، والإيصال
حقيقة أن يورد إلى الموصل إليه ما حمله إياه غيره ، فله مجرد إيصاله .

الأصل الثاني : إن التبليغ فعل المبلغ وهو مأمور به مقدور له . وتبليغه هو تلاوته
بصوت نفسه ، فلو كان الصوت والتلاوة وصوت المتكلم به أولى وتلاوته لم يكن فعلاً
مأموراً به مضافاً إلى المأمور . وبالجملة فالتبليغ هو صوت المبلغ القائم به .

قال البخاري : باب ما جاء في قوله تعالى (بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل
فما بلغت رسالته) وقول النبي (ص) « بلغوا عني ولو آية » وليبلغ الشاهد الغائب وأن
الوحي قد انقطع ، فتأمل مقصوده بقوله : وإن الوحي قد انقطع . فلو كانت أصواتنا
بالقرآن هي نفس الصوت القديم الذي تكلم الله تعالى به لم يكن الوحي قد انقطع . بل
هو متصل ما دامت أصوات العباد مسموعة بالتلاوة فالتلاوة إن هذا الصوت هو
نفس الصوت القديم ظهر عند تلاوة التالي ؛ وهو الصوت الذي أوحى الله به الوحي
إلى رسوله ، وهو غير منقطع ، لزمه لزوماً بيناً أن الوحي متصل غير منقطع .

قال البخارى : فى كتاب (خلق أعمال العباد) ويذكر عن النبي (ص) أنه كان يحب أن يكون الرجل خفص الصوت ، ويكره أن يكون رفيع الصوت ، وأن الله سبحانه ينادى بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب ، فليس هذا لغهر الله تعالى .

قال أبو عبد الله : وفى هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق ، لأن صوت الله يُسمع من بعد كما يسمع من قرب ؛ وأن الملائكة يصقون من صوته ، فإذا نادى جبرائيل الملائكة لم يصعقوا . ثم ساق فى الباب أحاديث تكلم الله بالصوت محتجاً بها .

قال البخارى : وقد كتب النبي (ص) كتاباً فيه (بسم الله الرحمن الرحيم) فقراه ترجمان قيصر على قيصر وأصحابه ، ولا يشك فى قراءة الكفار وأهل الكتاب أنها أعمالهم وأما المقروء فهو كلام العليم المنان ليس بخلق ، فن حلف بأصوات قيصر أو بسداه المشركين الذين يقرون بالله لم تكن عليه يمين دون الحلف بالله لقول النبي صلى الله عليه وسلم ، لا تحلفوا بغير الله ، وليس للعبد أن يحلف بالخواتيم والدراهم البيض وألواح الصديان الذين يكتبونها ثم يحونها مرة بعد المرة ، وإن حلف فلا يمين عليه لقوله تعالى (فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون)

قال البخارى : وقال النبي (ص) ، بينا أنا فى الجنة سمعت صوت رجل بالقرآن ، فبين أن الصوت غير القرآن (قلته) ونظيره إني لأعرف أصوات رفقة الأشعرين بالقرآن . قال أبو عبد الله : ويقال له صفة الله وكلامه ؛ وعله وأسمائه وهزه وقدرته بائنة من الله أم لا . وقولك وكلامك بائن من الله أم لا .

قال أبو عبد الله : قال الله تعالى (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى) وقال تعالى (إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه أن أنذر قومك) والإنذار من نوح وهو نذير مبين بأمرهم بطاعة الله . وأما الغفران فإنه من الله بقوله (ينفر لكم من ذنوبكم) ثم قال (رب إني دعوت قولى ليلاً ونهاراً) فذكر الدعاء سرّاً وعلانية من نوح ؛ وقال ابن مسعود قال النبي (ص) لقوم كانوا يقرءون القرآن فيجهرون به ، فخطبتم على القرآن ، يقول هللت أصواتكم صوتي ، فبنى النبي (ص) أن يرفع بعضهم على بعض صوته ، ولم ينه عن القرآن ولا عن كلام الله .

قال البخارى : واعتل بعضهم فقال حتى يسمع كلام الله (قيل له) إنما قال حتى يسمع كلام الله لا كلامك ونعمتك وصوتك ، إن الله فضل موسى بكلامه ؛ ولو كان يسمع الخلق كلهم كلام الله كما سمع موسى لم يكن لموسى عليك فضل ، ومعنى هذا أن هذا الصوت المسموع من القارىء لو كان هو الصوت الذى سمعه موسى لكان كل من سمع القرآن بمنزلة موسى فى ذلك .

فصل

وإذا قيل حروف المعجم قديمة أو مخلوقة (جوابه) أن الحرف حرفان : فالحرف الواقع في كلام المخلوقين مخلوق ، وحروف القرآن غير مخلوقة .

(فإن قيل) كيف الحرف الواحد مخلوق وغير مخلوق (قيل) ليس بواحد بالعين وإن كان واحداً بالنوع ؛ كما أن الكلام ينقسم إلى مخلوق وغير مخلوق ، فهو واحد بالنوع لا بالعين .

وتحقيق ذلك أن الشيء له أربع مراتب : مرتبة في الأعيان ، ومرتبة في الأذهان ، ومرتبة في اللسان ، ومرتبة في الخط . فالمرتبة الأولى وجوده المعنى ، والثانية وجوده الذهني ، والثالثة وجوده اللفظي ، والرابعة وجوده الرسمي ؛ وهذه المراتب الأربعة تظهر في الأعيان القائمة بنفسها ، كالشمس مثلاً ؛ وفي أكثر الأعراض أيضاً كالألوان وغيرها ؛ ويسر تمييزه في بعضها كالعلم والكلام ؛ أما العلم فلا يكاد يحصل الفرق بين مرتبته في الخارج ومرتبته في الذهن ، بل وجوده الخارجى مماثل لوجوده الذهني . وأما الكلام فإن وجوده الخارجى ما قام باللسان ، ووجوده الذهني ما قام بالقلب ، ووجوده الرسمي ما أظهره الرسم ، فأما وجوده اللفظي فقد اتحدت فيه المرتبتان الخارجية واللفظية . ومن مواقع الاشتباه أيضاً أن الصوت الذي يحصل به إنشاء الكلام مثل الصوت الذي يحصل به أدائه وتبليغه ؛ وكذلك الحرف ، فصوت امرئ القيس وحروفه من قوله (قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل) كصوت المنشد لذلك حكاية عنه وحرفه ؛ فإذا قال القائل : هذا كلامك أو كلام امرئ القيس ؟ كان السؤال بحملاً تحتل الإشارة فيه معنيين (أحدهما) أن يراد الإشارة إلى صوت المؤدى وحروفه (والثاني) أن يراد الإشارة إلى الكلام المؤدى بصوت هذا وحروفه ، والغالب إرادته هو الثاني ، ولهذا يحمّد القائل له أولاً أو يذم ، وإنما يحمّد الثاني أو يذم على كيفية الأداء وحسن الصوت وقبحه .

والكلام يضاف إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من قاله مبلغاً مؤدياً ؛ فإذا قال الواحد منا : الأعمال بالنيات ، مؤدياً له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل أحد إن هذا قولك وكلامك .

وإن قيل إنك حسن الأداء له ، حسن التلفظ به ، وهذا الذي قام به وهو حسنه وفعله وعليه يقع اسم الخلق ، ولشدة ارتباطه بأصل الكلام عبر التمييز .

ومن هنا غلطت الطائفتان (إحداهما) جعلت الكل مخلوقاً منفصلاً (والثانية) جعلت الكل قديماً ؛ وهو عين صفة الرب نظراً إلى من تكلم به أولاً .
والحق ما عليه أئمة الإسلام كالإمام أحمد والبخارى وأهل الحديث : أن الصوت صوت القارىء والكلام كلام البارى .

وقد اختلف الناس هل التلاوة غير المتلو أو هي المتلو ؟ على قولين ، والذين قالوا التلاوة هي المتلو ، فليست حركات الإنسان عندهم هي التلاوة ؛ وإنما أظهرت التلاوة وكانت سبباً لظهورها ، وإلا فالتلاوة عندهم هي نفس الحروف والأصوات وهي قديمة . والذين قالوا بالتلاوة غير المتلو طائفتان (إحداهما) قالت التلاوة هي هذه الحروف والأصوات المسموعة ، وهي مخلوقة ، والمتلو هو المعنى القائم بالنفس وهو قديم ، وهذا قول الأشعرى .

والطائفة الثانية قالوا : التلاوة هي قراءة تقرأ وتلفظنا بالقرآن ، والمتلو هو القرآن العزيز المسموع بالأذان بالأداء من قِبل رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهي ألسن وكهيمص وحس وألم ، حروف وكلمات وسور وآيات تلاه عليه جبرائيل كذلك . وتلاه هو على الأئمة كما تلاه عليه جبرائيل ؛ وبلغه جبرائيل عن الله تعالى كما سمعه ؛ وهذا قول السلف وأئمة السنة والحديث ؛ فهم يميزون بين ما قام بالعبء وما قام بالرب ؛ والقرآن عندهم جميعه كلام الله ، حروفه ومعانيه ، وأصوات العباد وحركاتهم ، وأداؤهم وتلفظهم ، كل ذلك مخلوق بائن عن الله .

فإن قيل : فإذا كان الأمر كما قررتم فكيف أنكر الإمام أحمد على من قال لفظي بالقرآن مخلوق وبدنه ونسبه إلى التجهم . وهل كانت عنة أبي عبد الله البخارى إلا على ذلك حتى مجره أهل الحديث ونسبوه إلى القول بمخلوق القرآن .

قيل : معاذ الله أن يظن بأئمة الإسلام هذا الظن الفاسد ؛ فقد صرح البخارى في كتابه (خلق أعمال العباد) وفي آخر الجامع بأن القرآن كلام الله غير مخلوق . وقال : حدثنا سفيان بن عيينة قال : أدركت مشيختنا منذ سبعين سنة ، منهم عمرو بن دينار يقولون : القرآن كلام الله غير مخلوق . قال البخارى : وقال أحمد بن الحسين حدثنا أبو نعيم حدثنا سليم القارى قال سمعت سفيان الثورى يقول : قال حماد بن أبي سليمان : أبلغ أبا فلان المشرك إنى يرى من دينه ، وكان يقول : القرآن مخلوق ، ثم ساق قصة خالد بن عبد الله القسرى وأنه ضحك بالجد بن درهم وقال إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً ثم نزل فذبحه .

هذا مذهب الإمام البخارى ومذهب الإمام أحمد وأصحابهما من سائر أهل السنة ، غنى تفريق البخارى وتمييزه على جماعة من أهل السنة والحديث ؛ ولم يفهم بعضهم مراده وتعلقوا بالمنقول عن أحد نقلاً مستفيضاً أنه قال : من قال لفظى بالقرآن مخلوق فهو جهيمى ؛ ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع ، وساعد ذلك نوح حسد باطن للبخارى لما كان الله نشر له من الصيت والمحبة فى قلوب الخلق واجتماع الناس عليه حيث حل . حتى مضى كثير من رياسة أهل العلم وامتعضوا لذلك ، فوافق الهوى الباطن الشبهة الناشئة من القول المجمل ، وتمسكوا بإطلاق الإمام أحمد وإنكاره على من قال لفظى بالقرآن مخلوق وأنه جهيمى ، فتركب من مجموع هذه الأمور فتنة وقعت بين أهل الحديث .

قال الحاكم أبو عبد الله : سمعت أبا القاسم طاهر بن أحمد الوراق يقول : سمعت محمد بن شاذان الهاشمى يقول : لما وقع بين محمد بن يحيى ومحمد بن اسماعيل دخلت على محمد بن اسماعيل فقلت : يا أبا عبد الله إيش الحيلة لنا فيما بينك وبين محمد بن يحيى ؛ كل من يختلف إليك يطرد من منزله ، وليس لكم منزل . قال : محمد بن يحيى كم يعتز به الحسد فى العلم ، والعلم رزق من الله تعالى يطمعه من يشاء ، فقلت يا أبا عبد الله : هذه المسئلة التى تحكى عندك ، فقال لى هذه مسئلة مششومة رأيت أحمد بن حنبل وما ناله من هذه المسئلة جماعت على نفسى لا أتكلم فيها ، والمسئلة التى كانت بينهما كان محمد بن يحيى لا يجيب فيها إلا ما يحكيه عن أحمد بن حنبل ، فسل محمد بن اسماعيل فوقف عنها ، وهى أن اللفظ بالقرآن مخلوق ، فلما وقف عنها البخارى تكلم فيه محمد بن يحيى وقال : قد أظهر هذا البخارى قول اللفظية ؛ واللفظية شر من الجهمية .

قال الحاكم : سمعت أبا محمد عبد الله بن محمد المدلى يقول : سمعت أبا حامد بن الشرقى يقول : سمعت محمد بن يحيى يقول : الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ، وهو قول أئمتنا مالك بن أنس وعبد الرحمن بن عمر والأوزاعى وسفيان بن عيينة وسفيان الثورى . والكلام كلام الله غير مخلوق من جميع جهاته ، وحيث تصرف ، فنلزم ما قلنا استغنى عن اللفظ وعمما سواء من الكلام فى القرآن ، ومن زعم أن القرآن مخلوق فقد كفر وخرج من الإيمان وبانت منه أسرته يستتاب ، فإن تاب وإلا ضربت عنقه ؛ وجعل ماله فيثاً بين المسلمين ؛ ولم يدفن فى مقابر المسلمين ، ومن زعم أن لفظى بالقرآن مخلوق فهو مبتدع ولا يجالس ولا يكلم . ومن وقف وقال لا أقول مخلوق ولا غير مخلوق فقد ضاهى الكفر ، ومن ذمب بعد مجلسنا هذا إلى مجلس محمد بن اسماعيل فاتهموه فإبه لا يحضر مجلسه إلا من كان على مذهبه .

قال الحاكم : وسمعت أبا الوليد حسان بن محمد الفقيه يقول : سمعت محمد بن نعيم يقول سألت محمد بن اسماعيل البخاري لما وقع ما وقع من شأنه عن الإيمان فقال : الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ، والقرآن كلام الله غير مخلوق ، وأفضل أصحاب رسول الله ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم ، على هذا حبيت وعليه أموت وعليه أبعت إن شاء الله تعالى ، ثم قال أبو الوليد : أي هين أصابت محمد بن اسماعيل بما نقم عليه محمد بن يحيى . فقلت له إن محمد بن اسماعيل قد بوب في آخر الجامع الصحيح باباً مترجماً (ذكر قراءة الفاجر والمنافق وأن أصواتهم لا تتجاوز حناجرهم) فذكر فيه حديث قتادة عن أنس عن أبي موسى عن النبي ﷺ ، مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن كاللترجة ، الحديث . وحديث أبي زرعة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ ، كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان ، الحديث . فقال لي كيف قلت ؟ فأعده عليه ، فأعجبه ذلك ، وقال : ما بلغني هذا عنه .

ومراد أبي عبد الله بهذا الاستدلال أن الثقل في الميزان والخفة على اللسان متعلق بفعل العهد وكسبه ، وهو صوته وتلفظه لا يعود إلى ما قام بالرب تعالى من كلامه وصفاته ، وكذلك قراءة البر والفاجر ، فإن قراءة الفاجر لا تتجاوز حنجرته ؛ فلو كانت قراءته هي نفس ما قام بالرب من الكلام وهي غير مخلوقة لم تكن كذلك ؛ فإنها متصلة بالرب حينئذ فالبخاري أعلم بهذه المسئلة وأولى بالصواب فيها من جميع من خالفه ، وكلامه أوضح وأمن من كلام أبي عبد الله ؛ فإن الإمام أحمد سد الذريعة حيث منع إطلاق لفظ المخلوق نفياً وإيجاباً على اللفظ . فقالت طائفة : أراد سد باب الكلام في ذلك ، وقالت طائفة منهم : ابن قتيبة إنما كره أحمد ذلك ومنع ، لأن اللفظ في اللغة الرى والإسقاط ، يقال لفظ الطعام من فيه ولفظ الشيء من يده إذا رى به . فكره أحمد إطلاق ذلك على القرآن وقالت طائفة إنما مراد أحمد أن اللفظ غير الملفوظ فلذلك قال : إن من زعم أن لفظه بالقرآن مخلوق فهو جهلي .

وأما منه أن يقال : لفظي بالقرآن غير مخلوق ، فإنما منع ذلك لأنه عدول عن نفس قول السلف ؛ فإنهم قالوا القرآن غير مخلوق ، والقرآن اسم يتناول اللفظ والمعنى ؛ فإذا خص اللفظ بكونه غير مخلوق كان ذلك زيادة في الكلام أو نقصاً من المعنى ؛ فإن القرآن كله غير مخلوق ؛ فلا وجه لتخصيص ذلك بألفاظ خاصة ، وهذا كما قال قائل : السبع العلول من القرآن غير مخلوقة ، فإنه وإن كان صحيحاً ، لكن هذا التخصيص ممنوع منه ، وكل هذا عدول عما أراده الإمام أحمد .

وهذا المنع في النفي والإثبات من كمال عليه باللغة والسنة وتحقيقه لهذا الباب فإنه استحسن به ما لم يمتحن به غيره ، وصار كلامه قدوة وإماماً لحزب الرسول (ص) إلى يوم القيامة ، والذي قصده أحد أن اللفظ يراد به أمران (أحدهما) الملفوظ نفسه وهو غير مقدور للعبد ولا فعل له (والثاني) التلفظ به والأداة له وفعل العبد ، فأطلاق الخلق على التلفظ قد يوم المعنى الأول وهو خطأ ، وإطلاق نفي الخلق عليه قد يوم المعنى الثاني وهو خطأ ، فنح الإطالقين .

وأبو عبد الله البخارى ميز وفصل وأشبع الكلام في ذلك ، وفرق بين ما قام بالرب وبين ما قام بالعبد ، وأوقع المخلوق على تلفظ العباد وأصواتهم وحركاتهم وإكسابهم ، ونفى اسم الخلق عن الملفوظ وهو القرآن الذى سمعه جبرائيل من الله تعالى وسمعه محمد من جبرائيل . وقد شفى في هذه المسئلة في كتاب (خلق أفعال العباد) وأنى فيها من الفرقان والبيان بما يزيل الشبهة ، ويوضح الحق ؛ ويبين غلظه من الإمامة والدين ، ورد على الطائفتين أحسن الرد .

وقال أبو عبد الله البخارى : فأما ما احتج الفريقان لمذهب أحمد وبديعه كل لنفسه فليس بثابت كثير من أخبارهم ، وربما لم يفهموا دقة مذهبه ، بل المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق ، وما سواه فهو مخلوق ، وأنهم كرهوا البحث والتفتيش عن الأشياء الغامضة ويحسب أهل الكلام والخصم تنازع إلا فيما جاء به العلم وبينه النبي صلى الله عليه وسلم .

والفريقان اللذان عنهما البخارى وتصدى للرد عليهما وإبطال قولهما ، ثم أخبر البخارى أن كل واحدة من الطائفتين الزائغتين تمنع بأحد ، وتزعم أن قولها قوله ؛ وهو كما قال رحمه الله تعالى ، فإن أولئك اللفظية يزعمون أنه كان يقول لفظى بالقرآن غير مخلوق ؛ وأنه على ذلك استتر أمره ؛ وهذا قول من يقول التلاوة هي المتلو والقراءة هي المقرء والكتابة هي المكتوب .

والطائفة الثانية الذين يقولون : التلاوة والقراءة مخلوقة ويقولون : ألقاظنا بالقرآن مخلوقة ؛ ومرادهم بالتلاوة والقراءة نفس ألقاظ القرآن العربى الذى سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ والمتلو المقرء عندهم هو المعنى القائم بالنفس ، وهو غير مخلوق ، وهو اسم للقرآن ، فإذا قالوا القرآن غير مخلوق أرادوا به ذلك المعنى وهو المتلو المقرء . وأما المقرء المسموع المثبت في المصاحف فهو عبارة عنه وهو مخلوق ، وهؤلاء يقولون التلاوة غير المتلو ؛ والقراءة غير المقرء ، والكتابة غير المكتوب ، وهى مخلوقة ، والمتلو

المقروء غير مخلوق ، وهو غير مسموع ؛ فإنه ليس بحروف ولا أصوات .
والفرقان مع كل منهما حق وباطل ، فنقول وبالله التوفيق .

أما الفريق الأول فأصابوا في قولهم إن الله تعالى تكلم بهذا القرآن على الحقيقة بحروفه ومعانيه تكلم به بصوته وأسمعه من شاء من ملائكته ، وليس هذا القرآن العربي مخلوقاً من جملة المخلوقات ، وأخطأوا في قولهم : إن هذا الصوت المسموع من الفارئ هو الصوت القائم بذات الرب تعالى وأنه غير مخلوق ، وأن تلاوتهم وقراءتهم وألفاظهم القائمة بهم غير مخلوقة ؛ فهذا غلو في الإثبات يجمع بين الحق والباطل .

وأما الفريق الثاني فأصابوا في قولهم : إن أصوات العباد وتلاوتهم وقراءتهم وما قام بهم من أفعالهم وتلفظهم بالقرآن وكتابتهم له مخلوق ، وأخطأوا في قولهم إن هذا القرآن العربي الذي بلغه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله مخلوق ، ولم يكلم به الرب ولا سمع منه ، وأن كلام الله هو المعنى القائم بنفسه ، ليس بحرف ولا سور ولا آيات ، ولا له بعض ولا كل ، وليس بعربي ولا هبراني ؛ بل هذه عبارات مخلوقة تدل على ذلك المعنى .

والحرب واقع بين هذين الفريقين من بعد موت الإمام أحمد إلى الآن ، فإنه لما مات الإمام أحمد قال طائفة ممن ينسب إليه ، منهم محمد بن داود المصيصي وغيره : ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقة ؛ وحكوا ذلك عن الإمام أحمد ، فأنكر عليهم صاحب الإمام أحمد وأخص الناس به أبو بكر المروذي ذلك ؛ وصنف كتاباً مشهوراً ذكره الحلال في السنة ثم نصر هذا القول أبو عبد الله بن حامد وأبو نصر السجزي وغيرهما ، ثم نصره بعدهم القاضي أبو يعلى وغيره ؛ ثم ابن الزاغوني وهو خطأ على أحمد .

فقابل هؤلاء الفريق الثاني وقالوا إن نفس هذه الألفاظ مخلوقة لم يتكلم الله بها ولم تسمع منه ، وإنما كلامه هو المعنى القائم بنفسه ، وقالوا هذا قول أحمد .

والبخاري وأئمة السنة برآء من هذين القولين ، والثابت المتواتر عن الإمام أحمد هو ما نقله عنه خواص أصحابه وثقاتهم ، كما بينه صالح وعبد الله المروذي وغيرهم : الإنكار على الطائفتين جميعاً كما ذكره البخاري . فأحد والبخاري على خلاف قول الفريقين ، وكان يقول : من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع ؛ وإن القرآن الذي يقرأه المسلمون هو كلام الله على الحقيقة ، وحيث تصرف كلام الله فهو غير مخلوق ؛ وكان يقول بخلق أفعال العباد وأصواتهم ، وإن الصوت المسموع من

القاري هو صوته وهو مخلوق ويقول في قول النبي صلى الله عليه وسلم : ليس منا من لم يتغن بالقرآن ، معناه يحسنه بصوته ، كما قال : زينوا القرآن بأصواتكم ،

ولما كان كل من احتج بكلام أحد على شيء فلا بد من أسرين (أحدهما) صحة النقل عن ذلك القائل (والثاني) معرفة كلامه . قال البخاري : فما احتج به الفريقان من كلام أحد ليس بثابت كثير من أخبارهم ، وربما لم يفهموا دقة مذهبه ، فذكر أن من المنقول عنه ما ليس بثابت ، والثابت عنه قد لا يفهمون مراده لدقته على أقدامهم

وقال إبراهيم الحربي : كنت جالساً عند أحمد بن حنبل إذ جاءه رجل فقال : يا أبا عبد الله إن عندنا قوماً يقولون إن الفاضل بالقرآن مخلوق . قال أبو عبد الله : يتوجه العبد لله بالقرآن بخمسة أوجه وهو فيها غير مخلوق : حفظ بقلب ، وتلاوة بالسان ، وسمع بأذن ونظرة ببصر ، وخط بيد ، فالقلب مخلوق والمحفوظ غير مخلوق ، والتلاوة مخلوقة والمتلو غير مخلوق ، والسمع مخلوق والمسموع غير مخلوق ، والنظر مخلوق والمنظور إليه غير مخلوق ؛ والكتابة مخلوقة والمكتوب غير مخلوق . قال إبراهيم : فأت أحمد فرايته في النوم وعليه ثياب خضر وبيض ، وعلى رأسه تاج من الذهب مكلل بالجوهر وفي رجله نعلان من ذهب ، فقلت له : ما فعل الله بك ؟ قال غفر لي وقرَّبني وأداني . فقال قد غفرت لك ، فقلت له يا رب ، بماذا ؟ قال بقولك كلامي غير مخلوق .

ففرق أحمد بين فعل العبد وكسبه وما قام به فهو المخلوق ، وبين ما تعاق به كسبه وهو غير مخلوق . ومن لم يفرق هذا التفريق لم يستقر له قدم في الحق .

فإن قيل : كيف يكون المسموع غير مخلوق ، وإنما هو صوت العبد ، وأما كلامه سبحانه القائم به فإننا لانسمعه ، وكيف يكون المنظور إليه غير مخلوق ؛ وإنما هو المداد والورق ، وكيف يكون المحفوظ غير مخلوق وإنما هو الصدر وما حواه واشتمل عليه ؛ فهل انتقل القديم وحل في المحدث أو اتحد به وظهر فيه ؛ فإن أزلتم هذه الشبهة انجلى الحق وظهر الصواب ، وإلا فالغش موجود والظلمة متعقدة .

قيل : قد زال الغش بمحمد الله وزالت الظلمة ببعض ما تقدم ؛ ولكن ما حيلة الكمال في العميان ؟ فن يشك في القلب وصفاته ، والقلب واللسان وحركاته ، والخلق وأصواته واليصر وسمرياته ، والورق ومداده ، والكاتب وآلاته .

قال الشعبي في بيع المصاحف : لا يبيع كتاب الله وإنما يبيع عمل يده . وقال زياد مولى سعيد : سألت ابن عباس فقال : لا نرى أن تجعله متجرراً ولكن ما حملت يداك فلا بأس . وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس في بيع المصاحف : إنما هم مصورون

يدينون عملهم ؛ عمل ابيهم ، وذكر ذلك البخارى قال : ويذكر عن علي قال : يأتي على الناس زمان لا يبقى من الإسلام إلا اسمه ، ولا من القرآن إلا رسمه .

قال البخارى : قال الله عز وجل (قل لن اجتمعتم إلى انس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) قال ولكنه كلام الله تلفظ به العباد والملائكة . قال : وقد قال تعالى (فإنا يسرناه بلسانك - ولقد يسرنا القرآن للذكر) قال وسمع عمر معاذاً القارى يرفع صوته بالقراءة وقال (إن أنكر الأصوات لصوت الحجر) ثم روى عن أبي عثمان النهدي قال : ما سمعت صنحاً قط ولا بريهاً ولا مزماراً أحسن من صوت أبي موسى الأشعري إلا فلان إن كان ليصلي بنا فنود أنه قرأ البقرة لحسن صوته .

ثم قال البخارى : فبين النبي ﷺ أن أصوات الخلق ودراستهم وقراءتهم وتعليمهم والسكتهم مختلفة بعضها أحسن من بعض ؛ وأتلى وأزین وأصوت وأرتل والحن وأعلى وأخف وأغض وأخشع . قال تعالى (وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همساً) وأجهر وأخفى وأمد وأخفض وألين من بعض . ثم ذكر حديث عائشة المتفق عليه : الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة ، والذي يشتد عليه له أجران ، ومراده أن قراءته في الموضعين عمله وسعيه .

وذكر حديث قتادة : سألت أنس بن مالك عن قراءة النبي صلى الله عليه وسلم فقال : كان يمد مدأ ، وفي رواية : يمد صوته مدأ ، ثم ذكر حديث قطبة بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قرأ في الفجر (والنخل باسقات لما طلع الفجر) يمد بها صوته ، يعنى قائلاً والصوت له صلى الله عليه وسلم .

قال أبو عبد الله : فأما المتلو فقول الله عز وجل الذي ليس كمثل شيء ؛ قال تعالى (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق) وقال عبد الله بن عمر : يمثل القرآن يوم القيامة فيشفع لصاحبه قال أبو عبد الله : وهو اكتسابه وقوله ، قال تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره)

ثم قال البخارى : فالقراءة كلام رب العالمين الذى قال لموسى (إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى) إلا المعتزلة فإنهم ادعوا أن قول الله مخلوق ، وهذا خلاف ما عليه المسلمون . ثم قال البخارى : فالقراءة هي التلاوة ؛ والتلاوة غير المتلو ، قال وقد بينه أبو هريرة عن النبي ﷺ ثم ذكر حديث : قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين : يقول العبد : الحمد لله رب العالمين ، يقول الله حمدى عبدى ، الحديث . قال عبد يقول :

الحمد لله رب العالمين حقيقة تالياً لما قاله الله عز وجل ، فهذا قول الله الذى قاله وتكلم به مبتدئاً تالياً وقارئاً ؛ كما هو قول الرسول مبلغاً له ومؤدياً ، كما قال تعالى (قل يا أيها الكافرون - قل أعوذ برب الفلق - قل هو الله أحد) فرسول الله (ص) قال ما أمر أن يقوله ، فكان قوله تبليغاً محضاً لما قاله ، فن زعم أن التالى والقارىء لم يقل شيئاً فهو مكابر جاحد للحس والضرورة ، ومن زعم أن الله لم يقل هذا الكلام الذى نقرأه وتتلوه بأصواتنا فهو معطل جاحد جهيم زاعم أن القرآن قول البشر .

قال البخارى : وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اقرءوا إن شئتم » ، والقراءة لا تكون إلا من النسياس ، وقد تكلم الله بالقرآن من قبل خلقه ، فبين أن الله سبحانه هو المتكلم بالقرآن قبل أن يتكلم به العباد ؛ بخلاف قول المعتزلة والجمعية الذين يقولون إن الله خلقه على لسان العبد ، فتكلم العبد بما خلقه الله على لسانه من كلامه فى ذلك الوقت ، ولم يتكلم به الله قبل ذلك .

قال البخارى : ويقال فلان حسن القراءة وروى القراءة ، ولا يقال حسن القرآن وإنما ينسب إلى العباد القراءة لأن القرآن كلام الرب ؛ والقراءة فعل العبد ، قال ولا تخفى معرفة هذا القدر إلا على من أمى الله قلبه ولم يوفقه ولم يهده سبيل الرشاد .

فصل

من المعلوم بالفطرة المستقرة عند العقلاء قاطبة أن الكلام يكتب فى المحال من الرق والخشب وغيرهما ، ويسمى محله كتاباً ، ويسمى نفس المكتوب كتاباً ، فن الأول قوله تعالى (إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون) ومن الثانى قوله (ولو نزلنا عليك كتاباً فى قرطاس) وقوله (يتلو مصحفاً مطهرة فيها كتب قيمة) ولكن تسمية المحل مشروطة بوجود المكتوب فيه ، وهذا كما أن تسمية القصة قلباً مشروطة بكونها مبروءة ، وتسمية الدار قرية مشروطة بكونها مأهولة بالسكان ؛ وتسمية الإناء كأساً مشروطة بوضع الشراب فيه ، وتسمية السرير أريكة مشروطة بنصب الحجلة عليه ، بل اشتراط وجود المكتوب فى المحل يصحح هذه التسمية أظهر من ذلك كله .

والقول بأن الكلام فى الصحيفة من العلم العام الذى لم ينازع فيه أحد من العقلاء إذا خلى مع الفطرة ، وإنما وقعت فيه شبهتان قاسدتان من جهة التنى والإنبات أسالت أربابها عن فطرتهم ، حتى قالوا ما هو معلوم الفساد بالفطرة ، والعقلاء كلهم يذكرون

هذا مطلقاً كقولهم الكلام في الصحيفة واللوح ، ومقيداً كقولهم كلام فلان في الصحيفة والكتاب واللوح .

وهذا القدر المستقر في فطر الناس جاء في كلام الله وكلام رسوله (ص) والصحابة والتابعين ، قال الله تعالى (ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس) وقال (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) وقال تعالى (إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون) وقال تعالى (كلا إنه تذكرة فمن شاء ذكره في صحف مكرمة) وقال تعالى (يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة) وقد أخبر الله سبحانه عن تعدد محله بالكتاب تارة وبالرق تارة ويصدر الحفظ تارة ، كما قال تعالى (بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم)

والاحاديث والآثار في ذلك أكثر من أن تذكر ؛ كقول ابن عمر : نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو . ومن المعلوم بالضرورة أنه لا محذور في السفر إلى أرض العدو بمداد وورق وكاغذ ، وإن النهي إنما وقع عن السفر بالكلام الذي تضمنه الورق والمداد ، فهو المقصود لذاته ، والورق والمداد مقصود قصد الوسائل ؛ ولهذا يرغب الناس في الكتاب المشتمل على الكلام الذي ينتفع به ويتفاسون فيه ويبدلون فيه أضعاف ثمن الكاغذ والمداد ، لعلهم أن المقصود هو الكلام نفسه لا المداد والورق .

وكل ذى فطره سليمة يعلم أن وجود الكلام في المصحف ليس بمنزلة وجود الحقائق الخارجية فيها ، ولا بمنزلة وجودها في محالها وأماكنها وظروفها ، ويجد الفرق بين كون الكلام في الورقة ، وبين كون الماء في الفلج .

فهنا ثلاث معان متميزة لا يشبه كل منها الآخر ، فإن الحقائق الموجودة لها وجود عين ؛ ثم تعلم بعد ذلك ثم يعبر عن العلم بها ، ثم تكتب العبارة عنها ، فهذا العلم والعبارة والخط ليس هو أحيان تلك الحقائق بل هو وجودها الذهني العلوي في محله ، وهو القلب والذهن ، ووجودها اللفظي التلوي في محله وهو اللسان في الأدنى ، ووجودها الرسمي الخطي في محله وهو الكتاب أو ما يقوم مقامه من حجر في جحر أو خشب ، وقد اقتض الله وحيه إلى رسوله بإنزال (اقرأ باسم ربك الذي خلق ؛ خلق الإنسان من علق ؛ اقرأ وربك الأكرم ؛ الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم) فأخبر سبحانه أنه خلق الحقائق الموجودة ، وعلم الحقائق العلية ، وذكر تعليمه بالقلم وهو الخط ، وهو مستلزم تعليم البيان اللفظي وهو العبارة ، وتعليم العلم بمدلولها وهو الصورة العلية المطابقة للحقيقة . فأول المراتب الوجود الخارجي ، وبينه وبين الكتابة مرتبتان ، وبينه وبين الوجود

العلی مرتبة اللفظ فقط وليس بينه وبين اللفظ مرتبة أخرى .

إذا عرف هذا فكون الرب تعالى وأسمائه وصفاته في الكتاب غير كون كلامه في الكتاب ، فهذا شيء وهذا شيء ، فكونه في الكتاب هو اسمه وأسماء صفاته والخبر عنه ، وهو نظير كون القيامة والجنة والنار والصراط والميزان في الكتاب ، إنما ذلك أسماؤها والخبر عنها ، وأما كون كلامه في المصحف والصدور فهو نظير كون كلام رسوله في الكتاب وفي الصدور ، فنسب بين المرتبتين ، فهو ملبس أو ملبوس عليه .

يوضحه أنه سبحانه أخبر أن القرآن في زبر الأولين ؛ وأخبر أنه في صحف مطهرة يتلوها رسله ، ومعلوم أن كونه في زبر الأولين ليس مثل كونه في المصحف الذي عندنا ، وفي الصحف التي بأيدي الملانك ؛ فإن وجوده في زبر الأولين هو ذكره والخبر عنه كوجود رسوله فيها ، قال تعالى (الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يحدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل) فوجود الرسول في التوراة والإنجيل ، ووجود القرآن فيه واحد ؛ فنجعل وجود كلام الله في المصحف كذلك فهو أضل من حمار أهله .

وقد علم بذلك أنه لا يحتاج إلى حذف متحذلق يقول : إنه لا بد من حذف وإضمار وتقديره (عبارة كلام الله في المصحف أو حكاية) فإنك إذا قلت في هذا الكتاب كلام رسول الله (ص) أو كلام الشافعي وأحمد ، فإن كل أحد يفهم المراد بذلك ؛ ولا يتوقف فهمه على حذف وإضمار كما لا يذهب وهمه إلى أن صفة المتكلم ، والقول القائل به والصوت واللفظ المسموع منه فارق ذاته ، وانفصل من علمه ، وانتقل إلى عمل آخر . هذا كله أمر عسوس مشهود لا ينزع فيه من فهمه إلا عناداً ، لكن قد لا يفهمه بعض الناس لفرط بلادة وعمی قلب أو غلبة هوى .

ومما يوضح هذا أن الله سبحانه كتب مقادير الخلائق عنده قبل أن يخلق السموات والأرض كتاباً مفصلاً عيظاً بالكائنات ، وأخبرنا بذلك في كتابه ، فالخبر عنها مكتوب في المصاحف في قوله (وكل شيء أحصيناه في إمام مبين) والإمام هو الكتاب ، ومعلوم قطعاً أن كتابتها في الكتاب السابق ليس هو مثل كتابتها في القرآن ؛ فإن ذلك كتابة مفصلة وهذا إخبار عنها ، فكتابته اسم القرآن في رق أو غيره ليس هو مثل كتابة معانيه ، وإذا كتب كلام المتكلم في كتاب لم تكن الحروف المكتوبة من جنس الحروف المأفوضة لا من حيث المادة ولا من حيث الصورة حتى يقال انتقلت تلك الحروف بمادتها وصورتها وحلت في الكتاب ؛ ولا يتم هذا سليم العقل والحواس .

فصل

وكلام الرب تعالى ، بل كلام كل متكلم ؛ تدرك حروفه وكتابه بالسمع تارة وبالبصر تارة . فالسمع نوعان : مطلق ومقيد ، فالمطلق ما كان بغير واسطة كما سمع موسى بن عمران كلام الرب تعالى من غير واسطة ؛ بل كلبه تكلموا منه إليه ، وكما يسمع جبرائيل وغيره من الملائكة كلامه وتكليمه سبحانه . وأما المقيد فالسمع بواسطة المبلغ ، كسماع الصحابة وسماعنا لكلام الله حقيقة بواسطة المبلغ عنه كما يسمع كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بل وكلام غيره كالك والشافعي وسبويه والخليل بواسطة المبلغ ، فقوله تعالى (فأجره حتى يسمع كلام الله) من للنوع الثاني وكذلك قوله (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول) وقوله في الحديث « كأن الناس لم يسمعوا القرآن إذا سمعوه يوم القيامة من الرحمن » من النوع الأول ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم « ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ، وأما النظر فعلى نوعين أيضاً ؛ فإن المكتوب قد يكتبه غير من يتكلم به فيكون الناظر إليه ناظراً إلى الحروف والكلمات بواسطة ذلك الكاتب ، وقد يكون المتكلم نفسه كعب كلامه ، فينظر الناظر إلى حروفه وكتابه التي كتبها بيده ؛ كما سمع منه كتاباته التي تكلم بها ؛ وهذا كما كتب لموسى التوراة بيده بغير واسطة كما في الحديث الصحيح في قصة احتجاج آدم وموسى . وفي حديث الشفاعة وغير ذلك لجمع لموسى بين الأمرين : أسمع كلامه بغير واسطة ؛ وأراه إياه بكتابته .

فصل

قالت فرقة : القرآن في المصحف ، نزلة وجود الأعيان في السموات والأرض والجنة والنار ، ووجود اسم الرب في ورقة أو صحيفة ؛ وهذا جبل عظيم ؛ فإن الفرق بين كون وجود القرآن في المصحف وبين كون الأعيان في المصحف أظهر من أن يحتاج إلى بيان ؛ ويكنى المراتب الأربعة التي هم معترفون بصحتها ومحتجون بها ، فالقرآن كلام وجوده في المصحف من باب وجود الكلام في المصحف ؛ ومعلوم أن وجود الكلام في المصحف هو وجود المرتبة الثالثة في الرابعة ؛ ووجود الأعيان في المصحف هو وجود الأولى في الرابعة ، ومعنى هذا أن المراتب

أربعة : وجود عيني ووجود ذهني ووجود لفظي ووجود رسمي ؛ فإذا وجد الكلام في المصحف كان وجود المرتبة الثالثة في الرابعة ، لا بمعنى أن اللفظ الذي هو حروف وأصوات انتقل بنفسه وصار أشكالا مدادية ؛ بل ذلك أمر معقول مشهود بالحس يعرفه العقلاء قاطبة .

نعم : وجود القرآن في زبر الأولين هو من باب وجود المرتبة الأولى في الرابعة فن سوّى بين وجوده ثم وجوده في المصحف فهو جاهل أو ملبس ؛ وليس القرآن بهينه موجوداً في زبر الأولين ، وإنما فيها خبره وذكره والشهادة له فيها مذكور مخبر عنه ، وهو في المصحف ذكر وخبر وشاهد وقصص وأمر ونهى ؛ فأين أحدهما من الآخر ؟ فقله تعالى (وإنا لنرى زبر الأولين) وقوله (إن هذا لنرى الصحف الأولى) ليس مثل قوله (إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون) وقوله (يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة) ومن سوّى بينهما لزمه أن يقول إن هذا القرآن العربي بعينه أنزل على من قبلنا أو أن يقول إن المصحف ليس فيه قرآن ؛ وإنما فيه ذكره والخبر عنه كما هو في الصحف الأولى ؛ وكلا الأمرين معلوم البطلان عقلاً وشرعاً .

وقد انفصلوا عن هذا السؤال بأن قالوا المكتوب المحفوظ المتلو هو الحكاية أو العبارة المؤلفة المنطوق بها التي خلقها الله في الهواء أو في اللوح المحفوظ ؛ أو في نفس الملك ، فيقال : هذه عندهم ليست كلام الله إلا على المجاز ؛ وقد علم بالاضطرار أن هذا الكلام العربي هو القرآن ؛ وهو كتاب الله وهو كلامه ، قال تعالى (وإذا صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن) الآية ، فأخبر أن الذي سمعوه هو نفس القرآن وهو الكتاب وقال تعالى (وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له) فأخبر أن الذي يُسمع هو القرآن بنفسه ، وعندهم أن القرآن يستحيل أن يقرأ لأنه ليس بحروف ولا أصوات ، وإنما هو واحد الذات ليس سوراً ولا آيات ، وقال تعالى (وإذا قرأت القرآن - ورتل القرآن ترتيلاً - وقرآناً فرقناه لنقرأه على الناس - وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) وعندهم أن الذي يُسمع ليس كلام الله على الحقيقة ؛ وإنما هو مخلوق حكى به كلام الله (على أحد قولهم) وعبارة عبر بها عن كلامه (على القول الآخر) وهي مخلوقة على

القولين ، فالقروء والمسموع والمكتوب والمحفوظ ليس هو كلام الله ، وإنما هو عبارة عبر بها عنه كما يعبر عن الذي لا ينطق ولا يتكلم من أخرس أو عاجز ، بل هو عندم دون ذلك كما يعبر عن حال الشيء ؛ فيقال : قال كذا وكذا بلسان حاله لما لا يقبل النطق فإن الآخرس والعاجز قابل للنطق ؛ فهو أحسن حالا ممن لا يقبله .

فعندم أن الملك فهم عن الله تعالى معنى مجرداً قائماً بنفسه ، ثم الملك عبر عن الله فهو الذي أحدث نظم القرآن وألفه ؛ فيكون إيماءه سبحانه إلى الملك مثل الوحي الذي يوحى به إلى الأنبياء ، إذ لا تكلم هناك ولا خطاب ؛ والملك لم يسمع من الله شيئاً ولا النبي ، وعلى هذا فيكون ما أوحاه إلى النبي بالإلهام أو منام أشرف من تنزيل القرآن على الرسول على هذا التقدير ، فإن ما أوحاه في المؤمنين معنى مجرداً ، لكن القرآن بواسطة الملك ووحى الإلهام ، والإلهام بغير واسطة ؛ وما ارتفعت فيه الوسائط فهو أشرف ولما أصطلت الجهمية هذا الأصل وبنوا عليه وجعلوا تكليم الرب تعالى للرسول والملائكة هو مجرد إيماء المعاني صار خلق من متعبدتهم ومتصوفهم يدعون أنهم مخاطبون وأن الله يكلمهم كما كلم موسى بن عمران ؛ ويزعمون أن التحديث الذي يكون للأولياء مثل تكليم الله لموسى بن عمران ، إذ ليس هناك غير مجرد الإلهام ، وبعضهم يقول إن الله خاطبني من لسان هذا الآدمي ، وعاطب موسى من الشجرة ، والآدمي أكل من الشجرة ، وبعض متأخريهم صرح بأن الله خلق تلك المعاني في قلب الرسول ، وخلق العبارة الدالة عليها في لسانه ، فعاد القرآن إلى عبارة مخلوقة دالة على معنى مخلوق في قلب الرسول .

ويعجب هذا القائل من نصب الخلاف بينهم وبين المعتزلة وقال : ما ثبتت نحن من المعنى القائم بالنفس فهو من جنس العلم والإرادة ؛ والمعتزلة لا تنازعنا في ذلك ، غاية ما في الباب إننا نحن نسميه كلاماً وهم يسمونه علماً وإرادة . وأما هذا النظم العربي الذي هو حروف وكتابات ؛ وسور وآيات ؛ فنحن وهم متفقون على أنه مخلوق ؛ لكن هم يسمونه قرآناً ، ونحن نقول هو عبارة عن القرآن أو حكاية عنه .

فتأمل هذه الأخوة التي بين هؤلاء وبين المعتزلة الذين اتفق السلف على تكفيرهم ؛ وأنهم زادوا على المعتزلة في التعطيل ؛ فالمعتزلة قالوا : هذا الكلام العربي هو القرآن حقيقة لا عبارة عنه ، وهو كلام الله ، وإنه غير مخلوق .

ومن هنا استخف كثير من أتباعهم بالمصنف وجوزوا دونه بالأرجل ؛ لأنه يزعمهم

ليس فيه إلا الجلد والورق والزاج والعفص ، والحرمة التي ثبتت له دون الحرمة التي
ثبتت لذياري ليلي وجدرانها بكثير ، فإن تلك الديار حلت فيها ليل ونزلت بها ، وهذا
الجلد والورق إنما حل فيه المداد والأشكال المصورة الدالة على عبارة كلام الله المخلوقة .
قال أبو الوفاء بن عقيل في خطبة كتابه في القرآن : أما بعد ؛ فإن سبيل الحق قد عفت
آثارها ، وقواعد الدين قد انحط شعارها ، والبدعة قد تضرعت نارها ، وظهر في الآفاق
شرارها ، وكشأب الله عز وجل بين العوام غرض يتعطل ؛ وعلى ألسنة الطغاة بعد
الاحترام يتنذل ، وتضرب آياته بآياته جدالا وخصاماً ، وتنتهك جرمته لغواً وأثاماً .
قد هوى في نفوس الجهال بأنواع المحال ، حين قيل ليس في المصحف إلا الورق والخط
المستحدث المخلوق . وإن سلطت عليه النار احترق ؛ وأشكال في قرطاس قد لفقت ،
إزراه بجرمته ، واستهانة بقيمته ؛ وتطفيفاً في حقوقه ، وجحوداً لفضيلته ، حتى لو كان
القرآن حياً ناطقاً لكان من ذلك منظلاً ، ومن هذه البدعة متوجعاً مثالاً . أترى ليس هذا
الكتاب الذي قال الله فيه (وإنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه تنزيل من حكيم حميد) وقال (إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون) وقال (والطور
وكتاب مسطور في رق منشور) أو ليس الحبر والورق قبل ظهور الحروف المكتوبة
لا يمنع من مسه المحذون ؛ وإذا ظهرت الحروف المكتوبة صار (لا يمسحها إلا المطهرون)
أليس هذا الكتاب الذي قال فيه صاحب الشريعة تنزيهاً وتجيلاً ، لا تسافروا بالقرآن إلى
أرض العدو مخافة أن تناله أيديهم ، أليس الله تعالى يقول في كتابه (يا أيحي خذ الكتاب
بقوة) وقال في حق موسى (وكنتنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل
شيء فخذها بقوة) أفترى من القوة تهوينها عند المكلفين ، والازدراء بها عند المتخلفين ؛
يزخرفون للعوام عبارة يتوقون بها إنكارهم ويدفنون فيها معنى لو فهمه الناس لعلجوا
بوارهم ، ويقولون تلاوة ومتلو وقرأة ومقررة . وكتابة ومكتوب . هذه الكتابة معلومة
فأين المكتوب ؟ وهذه التلاوة مسموعة فأين المتلو ؟ يقولون القرآن عندنا قديم قائم
بذاته سبحانه ، وإنما هي زخارف للبسوا بها ضلالتهم ، وإلا فالقرآن مخلوق عندهم لاهالة .
فقد انكشف للعلماء منهم هذه المقالة يقدمون رجلاً نحو الاعتزال . فلا يتجاسرون ،
ويؤخرون أخرى نحو أصحاب الحديث ليستتروا فلا يتظاهرون ، إن قلنا لهم مذهبكم
في القرآن ؟ قالوا قديم غير مخلوق ، وإن قلنا فالقرآن أليس هو السور المصورة والآيات
المسطرة في الصحف المطهرة ؛ أليس هو المحفوظ في صدور الحافظين ، أليس هو المسموع
من ألسنة التالين ؟ قالوا إنما هو حكايته ؛ وما أشرتم إليه عبارته . وأما القرآن فهو قائم

في نفس الحق غير ظاهر في إحساس الخلق ، فانظروا معاشر المسلمين إلى مقالة المعتزلة كيف جاءوا بها في صورة أخرى .

ثم ساق الكلام في بيان أن القرآن اسم لهذا الكتاب العربي الذي نزل به جبرائيل من رب العالمين على قلب رسوله صلى الله عليه وسلم وأجرأه على لسانه . وأن الله تعالى تكلم به حقاً فسمعه منه جبرائيل ؛ فأداه إلى رسوله ؛ فأداه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الأمة .

فصل

قال شيخ الإسلام : أول ما ظهر إنكار أن الله سبحانه يتكلم بصوت في أثناء المنة الثالثة ، فإنه لما ظهرت الجهمية المعطلة في إمارة أبي العباس المأمون وأدخلته في آرائها بعد أن كانوا أذلاء مقموعين ، وهؤلاء كان عندهم أن الله لا يتكلم أصلاً بحرف ولا صوت ولا معنى ولا يُرى ، ولا هو مستو على عرشه . ولا علم ولا حياة ولا إرادة ولا حكمة تقوم به . فلما وقعت المحنة وثبتت الله خلفاء الرسل وورثة الأنبياء على ما ورثوه عن الأنبياء والمرسلين . وعلموا أن باطل أولئك هو نفاق مشتق من أقوال المشركين والصائبين الذين هم أعداء الرسل وسوس الملك . وظهر للأمة سوء مذاهب الجهمية وما فيها من التعطيل ، ظهر حينئذ عبد الله بن سعيد بن كلاب البصري وأثبت الصفات موافقة لأهل السنة ؛ ونفى عنها الخلق رداً على الجهمية والمعتزلة . ولم يفهم لنفي الخلق عنها معنى إلا كونها قديمة قائمة بذاته سبحانه . فأثبت قدم العلم والسمع والبصر والكلام وغيرها . ورأى أن القديم لا يتصور أن يكون حروفاً وأصواتاً لما فيها من التعاقب وسبق بعضها بعضاً . فجعل كلام الله القديم الذي ليس بمخلوق هو مجرد معنى أو معانٍ معصورة . وسلك طريقة خالف فيها المعتزلة . ولم يوافق فيها أهل الحديث في كل ما هم عليه . فلزم من ذلك أن يقول إن الله لم يتكلم بصوت وحرف . وتبعه طائفة من الناس وأنكر ذلك الإمام أحمد وأصحابه كلهم . والبخاري صاحب الصحيح . فقال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة : قلت لأبي : يا أبت إن قوماً يقولون إن الله لم يتكلم بصوت . فقال يا بني هؤلاء الجهمية إنما يدورون على التعطيل يريدون أن يلبسوا على الناس بلى تكلم بصوت .

ثم قال حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي حدثنا الأعمش حدثنا مسلم بن صليح عن سروق عن عبد الله قال : إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء بكبر السلسلة على

الصفا . وصرح البخاري بأن الله يتكلم بحرف وصوت ؛ وذكر في كتابه الصحيح حديث جابر ، بمشعر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب ، فاحتج به في الباب وإن ذكره تعليقاً . وذكر عن مسروق عن ابن مسعود : إذا تكلم الله بالرحى سمع أهل السموات شيئاً ، فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق من ربهم ونادوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق .

وكذلك ابن القاسم صاحب مالك صرح في رسالته في السنة : إن الله يتكلم بصوت وهذا لفظه قال : والإيمان بأن الله كلم موسى بن عمران بصوت سمعه موسى من الله تعالى لا من غيره ، فمن قال غير هذا أو شك فقد كفر ، حكى ذلك ابن شكر في الرد على الجهمية عنه .

وكذلك أبو الحسن بن سالم شيخ سهل بن عبد الله التستري صرح بذلك ، وكان الحارث المحاسبي يتكرراً أولاً أن الله يتكلم بصوت ثم رجع عن ذلك ، وحكى عنه الكلأبادي في كتاب (التعرف لمذهب التصوف) أنه كان يقول : إن الله يتكلم بصوت وهذا آخر قوله كما ذكره معمر بن زياد الأصبهاني في أخبار الصوفية أن الحارث كان يقول : إن الله يتكلم بلا صوت ثم رجع عن ذلك .

وكذلك قال إمام الأئمة محمد بن خزيمة وأبو نصر السجزي وشيخ الإسلام الأنصاري وأبو عمر الطنيسكي ، كلهم يصرح أن الله تعالى يتكلم بصوت . والبخاري في كتاب خلق الأنفال .

فصل

مشأ النزاع بين الطوائف أن الرب تعالى هل يتكلم بمشيئته أم كلامه بغير مشيئته . على قولين . فقال طائفة : كلامه بغير مشيئته واختياره ، ثم انقسم هؤلاء أربع فرق . قاله فرقة : هو فيض قاض منه بواسطة العقل الفعال على نفس شريفة فتكلمت به كما يقول ابن سينا وأتباعه وينسبونه إلى أرسطو .

وفرقة قالت : بل هو معنى قائم بذات الرب تعالى هو به متكلم ، وهو قول الكلالية ومن تبعهم . وانقسم هؤلاء فرقتين . فرقة قالت : هو معان متعددة في أنفسها أمر ونهى وخبر واستخبار ، ومعنى جامع لهذه الأربعة . وفرقة قالت : بل هو معنى واحد بالعين لا ينقسم ولا يتبعض .

وفرقة قالت : كلامه هو هذه الحروف والأصوات ، خلقها خارجة عن ذاته ، أنصار

بها متكلماً . وهذا قول المعتزلة وهو في الأصل قول الجهمية تلقاه أهل الاعتزال
فناسب إليهم .

وفرقة قالت : يتكلم بقدرته ومعينته كلاماً قائماً بذاته سبحانه كما يقوم به سائر أفعاله
لكنه حادث النوع . وعندهم أنه صار متكلماً بعد أن لم يكن متكلماً ، كما قاله من لم يصفهم
من المتكلمين ؛ أنه صار قاعلاً بعد أن لم يكن ، فقول هؤلاء في الفعل المتصل كقول أولئك
في الفعل المنفصل . وهذا قول الكرامية .

وفرقة قالت : يتكلم بمحيثته ، وكلامه سبحانه هو الذي يتكلم به الناس كله حقه وباطله
وصدقه وكذبه ، كما يقوله طوائف الاتحادية :

وقال أهل الحديث والسنة : إنه لم يزل سبحانه متكلماً إذا شاء ويتكلم بمحيثته ولم
تجدد له هذه الصفة ؛ بل كونه متكلماً بمحيثته هو من لوازم ذاته المقدسة ، وهو بائن عن
خلقه بذاته وصفاته وكلامه ؛ ليس متحداً بهم ولا حالاً فيهم .

واختلفت الفرق هل يُسمع كلام الله على الحقيقة ؟ فقالت فرقة : لا يسمع كلامه على
الحقيقة إنما يسمع حكايته والمباراة عنه ، وهذا قول الكلابية ومن تبعهم .

وقال بقية الطوائف بل يُسمع كلامه حقيقة ، ثم اختلفوا فقالت فرقة يُسمعه كل أحد
من الله . وهذا قول الاتحادية . وقالت فرقة : بل لا يُسمع إلا من غيره ، وعندهم أن
موسى لم يسمع كلام الله منه ، فهذا قول الجهمية والمعتزلة .

وقال أهل السنة والحديث يُسمع كلامه سبحانه منه تارة بلا واسطة كما سمعه موسى
وجبرائيل وغيره ، وكما يكلم عباده يوم القيامة ، ويكلم أهل الجنة ، ويكلم الأنبياء في الموقف
ويسمع من المبلغ عنه كما سمع الأنبياء الوحى من جبرائيل تبليفاً عنه ، وكما سمع الصحابة
القرآن من الرسول صلى الله عليه وسلم عن الله ، فسمعوا كلام الله بواسطة المبلغ ، وكذلك
نسمع نحن بواسطة التالى .

فإذا قيل : المسموع مخلوق أم غير مخلوق ؟ قيل إن أردت المسموع عن الله فهو كلامه
غير مخلوق ؛ وإن أردت المسموع من المبلغ ففيه تفصيل ؛ فإن سألت عن الصوت الذى
روى به كلام الله فهو مخلوق ، وإن سألت عن الكلام المؤدى بالصوت فهو غير مخلوق .
والذين قالوا إن الله يتكلم بصوت أربع فرق :

فرقة قالت : يتكلم بصوت مخلوق منفصل عنه ؛ وهم المعتزلة .

وفرقة قالت : يتكلم بصوت قديم لم يزل ولا يزال ، وهم السالمية والافترانية .

وفرقة قالت : يتكلم بصوت حادث في ذاته بعد أن لم يكن ، وهم الكرامية .

وقال أهل السنة والحديث : لم يزل الله متكلمًا بصوت إذا شاء .
والذين قالوا لا يتكلم بصوت فرقان : أصحاب النقيض ، والتائلون إن الكلام
معنى قائم بالنفس .

واختلفت الطوائف في معنى الكلام ، فقالت طائفة هو حقيقة في المعنى ، مجاز في
اللفظ ، وهذا قول الأشعري . وقالت طائفة هو حقيقة في الالفاظ ، مجاز في المعنى ؛
وهذا قول المعتزلة ، وقالت طائفة : بل هو حقيقة في اللفظ والمعنى ، بإطلاقه على اللفظ
وحده حقيقة ، وعلى المعنى وحده حقيقة ، وهذا قول أبي المعالي الجويني وغيره .

وقالت طائفة : بل الكلام حقيقة في الأمرين على سبيل الجمع ، فكل منهما جزء مسماه
فدلالتيه عليهما بطريق المطابقة ، ودلالته على كل واحد منهما بمفرده بطريق التضمن ؛
وهذا قول أكثر العقلاء ، فإنما استحق الاسم للفظه ومعناه ؛ كما أن الإنسان إنما استحق
اسم الإنسان لجسمه ونفسه ؛ فجموعهما هو الإنسان .

وقالت طائفة : بل هو حقيقة في النفس ، مجاز في البدن . وعكس ذلك طائفة ، وقالت
طائفة : يطلق على كل منهما أنه إنسان بطريق الاشتراك .

والتحقيق أنه اسم لهذه الذات المركبة من النفس والبدن ؛ فهذا اختلافهم في
الناطق ونطقه .

فصل

وافترقوا هل أنه يمكن أن يوجد صوت بلا حرف ؛ واختلفوا هل يمكن وجود حرف نطقى
بلا صوت ؟ على القولين ، وهى مسألة قديمة أصولية ينشأ عليها أن كل موضع اعتبر فيه
النطق هل يشترط أن يسمع نفسه أو يكون بحيث لا يسمعها ، فشرط ذلك أصحاب الشافعى
والماتخرون من أصحاب أحد ؛ ولم يشترطه أصحاب أبى حنيفة ، وهذا أقوى ، فإن حركة
اللسان تميز الحروف بعضها من بعض وإن لم يكن هناك صوت ؛ وقد قال تعالى (لا تحرك
به لسانك لتعجل به) فدل على أن تحريك اللسان بحروفه مقدور داخل تحت النهى .

فصل

في الاحتجاج بالأحاديث النبوية على الصفات المقدسة العلية ، وكسر طاغوت أهل التعطيل الذين قالوا : لا يحتاج بكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء من صفات ذي الجلال والإكرام .

قالوا : الأخبار قسيان ، متواتر وآحاد ؛ فالتواتر وإن كان قطعياً السند لكنه غير قطعياً الدلالة ، فإن الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين ، وبهذا قدحوا في دلالة القرآن على الصفات ، والآحاد لا تفيد العلم ؛ فدثروا على القلوب معرفة الرب تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله من جهة الرسول ﷺ ، وأحالوا الناس على قضايا وهمية ومقدمات خيالية سموها قواطع عقلية ، وبراهين عقلية ، وهي في التحقيق (كسراب بقيمة يحسبها الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب) ومن العجب أنهم قدموها على نصوص الوحي وعزلوا لأجلها النصوص . والكلام على ذلك في حشر مقامات .

(أحدهما) في بيان إقادة النصوص الدلالة الباطنة على مراد المتكلم ، وقد تقدم إشباع الكلام في ذلك .

(الثاني) أن هذه الأخبار التي زعموا أنها آحاد موافقة للقرآن مفسرة له مفصلة لها أجله وموافقة للتواتر منها .

(الثالث) بيان وجوب تلقيها بالقبول .

(الرابع) إقادتها للعلم واليقين .

(الخامس) بيان أنها لو لم تفد اليقين ؛ فأقل درجاتها أن تفيد الظن الراجح ، ولا يمنع إثبات بعض الصفات والأفعال به .

(السادس) إن الظن الحاصل بها أقوى من الجزم المسند إلى تلك القضايا الهمية الخيالية (السابع) بيان أن كون الشيء قطعياً أو ظنياً أمر نسبي لإضافي لا يجب الاشتراك فيه ، فهذه الأخبار تفيد العلم عند من له عناية بمعرفة ما جاء به الرسول ﷺ ومعرفة أحواله ودعوته على التفصيل دون غيرهم .

(الثامن) بيان الإجماع المعلوم على قبولها وإثبات الصفات بها .

(التاسع) بيان أن قولهم خبر الواحد لا يفيد العلم ؛ قضية كاذبة باتفاق العقلاء إن أخذت عامة كلية ؛ وإن أخذت خاصة جزئية لم تقدر في الاستدلال بمجملة أخبار الآحاد

على الصفات (الغاير) جواز الشهادة لله سبحانه بما دلت عليه هذه الأخبار ، والشهادة على رسوله ﷺ أنه أخبر بها عن الله .

أما المقام الأول فقد تقدم تقريره . وأما المقام الثاني ؛ فنقول هذه الأخبار الصحيحة في هذا الباب يوافقها القرآن ؛ ويدل على مثل ما دلت عليه ، فهي مع القرآن بمنزلة الآية مع الآية والحديث مع الحديث المتفقين ، وهما كما قال النجاشي في القرآن : إن هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة ؛ ومعلوم أن مطابقة هذه الأخبار للقرآن وموافقتها له أعظم من مطابقة التوراة للقرآن .

فلما كانت الشهادة بأن هذه الأخبار والقرآن يخرجان من مشكاة واحدة فنحن نشهد الله على ذلك شهادة على القطع والبت ، إذ شهد خصومنا شهادة الزور أنها تخالف العقل وما يضرها أن تخالف تلك العقول المنكوسة إذا وافقت الكتاب وفطرة الله التي فطر عباده عليها والعقول المؤيدة بنور الوحي ، وكذلك شهادة ورقة بن نوفل بموافقة القرآن لما جاء به موسى .

فإذا كان في القرآن أن الله علماً وقدره ، فذكرنا قول النبي ﷺ : اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك ، وكذلك قوله في الحديث الآخر : اللهم إني أسألك بعلمك والنيب وقدرتك على الخلق ، كان هذان الخبران مع القرآن بمنزلة الآية مع الآية . وكذلك قوله في الحديث لأهل الجنة : أحل عليكم رضواني ، وقوله في حديث الشفاعة : إن ربي غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله . وأحاديث : إن الله يحب كذا ويكره كذا ، وأحاديث إن الله يحب من كذا ، وأحاديث ذكر المشيئة ، وأحاديث الكلام والتكليم ، وأحاديث الرؤية والتجلى وأحاديث الوجه وأحاديث اليدين وأحاديث المجيء والنزول والإتيان ، وأحاديث طو الرب على عرشه واستوائه عليه وفوقه ، وحديث ندائه بالصوت وقربه من داعيه وعابديه ، وغير ذلك من الأحاديث الموافقة للقرآن ؛ كان قول المبطل : هذه الأحاديث لا تفيد العلم ، بمنزلة قول من قال في قصص القرآن إنها لا تفيد العلم .

وهكذا قال المبطلون سواء وإن اختلفت جهة إبطال العلم عندهم من نصوص الوحي فنصوص القرآن عندهم لا تفيد علماً من جهة الدلالة ، وهذه لا تفيد علماً من جهة الجهة ومن جهة السند ، وهذا لإبطال لدين الإسلام رأساً ، بل ذكر هذه الأحاديث بمنزلة ذكر أخبار المعاد والجنة والنار التي شهدت بما شهد به القرآن ، وبمنزلة الأخبار الواردة في قصص الأولين وأخبار الأنبياء الموافقة لما في القرآن .

ومن هذا أخبار الأحاديث الصحيحة المروية في أسباب نزول القرآن وبيان المراد منه ، فإنها تشهد بانساق القرآن والحديث ؛ فهذه الأحاديث تقرر نصوص القرآن وتكشف معانيها كشفاً مفصلاً ، وتقرب المراد وتدفع عنه الاحتمالات ، وتفسر المجمل منه وتبينه وتوضحه لتقوم حجة الله به ، ويعلم أن الرسول بين ما أنزل إليه من ربه ، وأنه بلغ الفاظه ومعانيه بلاغاً مبيناً حصل به العلم اليقيني ، بلاغاً أقام الحجة ، وقطع المعذرة وأرجب العلم ؛ وبقائه أحسن البيان وأوضحه .

ولهذا كان أئمة السلف وأتباعهم يذكرون الآيات في هذا الباب ، ثم يتبعونها بالأحاديث الموافقة لها ، كما فعل البخاري ومن قبله ومن بعده من المصنفين في السنة ، فإن الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه وغيرهما يحتجون على صحة ما تضمنته أحاديث النزول والرؤية والتكليم والوجه واليدن والإتيان والمجيء بما في القرآن ، ويثبتون اتفاق دلالة القرآن والسنة عليها ، وأنهما من مشكاة واحدة ، ولا ينكر ذلك من له أدنى معرفة وإيمان . وإنما يحسن الاستدلال على معاني القرآن بما رواه الثقات عن الرسول صلى الله عليه وسلم وروثة الأنبياء ؛ ثم يتبعون ذلك بما قاله الصحابة والتابعون أئمة الهدى .

وهل يخفى على ذي عقل سليم أن تفسير القرآن بهذه الطريق خير بما هو مأخوذ من أئمة الضلال وشيوخ التجهيم والاعتزال كالمرجسي والجبائي والنظام والعلاف وأضرابهم من أهل التفرق والاختلاف الذين أحدثوا في الإسلام ضلالات وبدعا ، وفرقوا دينهم وكانوا شيعاً ، وقطعوا أمرهم بينهم كل حزب بما لديهم فرحون .

فإذا لم يجر تفسير القرآن وإثبات ما دل عليه ؛ وحصول العلم اليقيني بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحيحة الثابتة ، وكلام الصحابة وتابعيهم ، أفيجوز أن يرجع في معان القرآن إلى تحريفات جهم وشيعته ، وتأويلات العلاف والنظام والجبائي والمرجسي وعبد الجبار وأتباعهم من كل أمى أجمعى القلب واللسان ، بعيد عن السنة والقرآن ؛ مغرور عند أهل العلم والإيمان ؟

فإذا كانت أخبار رسول الله (ص) لا تنفذ علماً ؛ لجمع ما يذكره هؤلاء من اللغة والشعر الذي يحرفون به القرآن والسنة أولى وأحرى أن لا يفيد علماً ولا ظناً .

فمن المعلوم بالضرورة أن المجازات والاستعارات والتأويلات التي استفادوها من اللغة والشعر الذي لم ينقله إلا الآحاد ، دون ما يستفاد من نقل أهل الحديث ، وعلينا بمراد هذا الناظم والنائر من كلامه ؛ دون علنا بمراد الله ورسوله والصحابة من كلامهم بكثير . فإذا كان هذا دون كلام الله ورسوله في النقل والدلالة لم يكن حمل معاني القرآن عليه بأولى

من حملها على معنى الحديث والآثار ، وإذا لم يكن لنا طريق إلى العلم بمعناه إلا من جهة نقل الشعر وغرائب اللغة ووحشيتها ؛ وأفهام الجهمية والمعتلة ، لا من طريق نقل الأحاديث والآثار ، تعطلت دلالة الكتاب والسنة ، وسقط الاستدلال بهما ، وحصلت لنا الحوالة على أفراخ الخجوس وورثة الصابئين وتلامذة الفلاسفة وأوقاح المعتزلة .

ثم لو ثبت بنقل العدل عن العدل أن الشاعر والنائر أرادا ذلك المعنى بهذا اللفظ لم يكن لإثبات اللغة بمجرد هذا الاستعمال أولى من إثباتها بالاستعمال المنقول من رسول الله (ص) وأصحابه ، ولا أولى من استعمال القرآن المطرد في نظائر ذلك اللفظ ، فإن اللفظ في القرآن يكون له نظائر يعرف معناه بأطراد ذلك المعنى في تلك النظائر وعموم المعنى لما ورد استعمال ذلك اللفظ ؛ ولهذا تسمى تلك الألفاظ النظائر ، وفيها صنف كتب الوجوه والنظائر فالوجوه الألفاظ المشتركة ، والنظائر الألفاظ المتراطة (الأول) فيما اتفق لفظه واختلاف معناه (والثاني) فيما اتفق لفظه ومعناه .

فحمل كلام الله سبحانه على ما يؤخذ من النظائر في كلامه وكلام رسوله وكلام أصحابه الذين كانوا يتخاطبون بلغته ، والتابعين الذين أخذوا عنهم أولى من حل معانيه على ما يؤخذ من كلام بعض الشعراء والأعراب ؛ فلاحتمال يتطرق إلى فهم كلام الله ورسوله والصحابة كما يتطرق إلى فهم كلام أولئك في نظمهم ونثرهم ؛ فاقبدر من احتمال مجاز وإخبار واشترار وغيره ، فتطرقه إلى كلامهم أكثر ، وهذا كله على طريق النزول وإلا فالأمر فوق ذلك ؛ وهذا يتبين بطريقين :

(أحدهما) بيان استقامة هذه الطريق .

(الثاني) بيان أنه لا طريق يقوم مقامها .

فأما المقام الأول فبيانه من وجوه (أحدهما) أن النبي (ص) بين لأصحابه القرآن لفظه ومعناه ، فبلغهم معانيه كما بلغهم ألفاظه ، ولا يحصل البيان والبلاغ المقصود إلا بذلك قال تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) وقال (هذا بيان للناس) وقال تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) وقال تعالى (فإنما يسرناه بلسانك لعلم يتبين) وقال تعالى (كتاب فصلت آياته) أى بينت وأزيل عنها الإجمال ؛ فلو كانت آياته بحملة لم تكن قد فصلت . وقال تعالى (وما على الرسول إلا البلاغ المبين) وهذا يتضمن بلاغ المعنى وأنه في أعلى درجات البيان .

فمن قال إنه لم يبلغ الأمة معاني كلامه وكلام ربه بلافا مينا ، بل بلغهم ألفاظه ، وأحاطهم في فهم معانيه على ما يذكره هؤلاء ، لم يكن قد شهد له بالبلاغ ، وهذا هو

حقيقة قولهم حتى أن منهم من يصرح به ويقول : إن المصلحة كانت في كتمان معاني هذه الألفاظ ، وعدم تبليغها للأمة ، إما لمصلحة الجمهور ، ولكونهم لا يفهمون المعاني إلا في قوالب الحسيات وضرب الأمثال ؛ وإما لينال الكادحون ثواب كدحهم في استنباط معانيها واستخراج تأويلاتها من وحشي اللغات وغرائب الأشعار ، ويفوصون بأفكارهم الدقيقة على صرفها عن حقائقها ما أمكنهم .

وأما أهل العلم والإيمان فيشهدون له بما شهد الله به وشهدت به ملائكته وخيار القرون أنه بلغ البلاغ المبين الفاطم للعذر المقيم للحجة ، الموجب للعلم واليقين لفظاً ومعنى والجزم بتبليغه معاني القرآن والسنة كالجزم بتبليغه الألفاظ ، بل أعظم من ذلك ، لأن ألفاظ القرآن والسنة إنما يحفظها خواص أمته . وأما المعاني التي بلغها فإنه يشترك في العلم بها العامة والخاصة .

ولما كان بالجمع الأعظم الذي لم يجمع لأحد مثله قبله ولا بعده ، في اليوم الأعظم في المكان الأعظم ؛ قال لهم : أنتم مسئولون عني فما أنتم قائلون ؟ قالوا نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت . ورفع أصبعه الكريمة إلى السماء رافعاً لها إلى من هو فوقها وفوق كل شيء . قائلًا ، اللهم اشهد ، فكأننا شهدنا تلك الأصبع الكريمة وهي مرفوعة إلى الله ، وذلك اللسان الكريم وهو يقول ، اللهم اشهد ، ونشهد أنه بلغ البلاغ المبين وأدى رسالة ربه كما أمر ونصح أمته غاية النصيحة ، وكشف لهم طرائق الهدى ؛ وأوضح لهم معالم الدين ، وتركهم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها ، فلا يحتاج مع كشفه وبيانه إلى قطع المتنطعين فالحمد لله الذي أغنانا بوحيه ورسوله عن تكلفات المتكلفين .

قال أبو عبد الرحمن السلي أحد أكابر التابعين الذين أخذوا القرآن ومعانيه عن مثل عبد الله بن مسعود وعثمان بن عفان وتلك الطبقة ؛ حدثنا الذين كانوا يقرئونا القرآن من أصحاب النبي (ص) عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي (ص) عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل ، فتلعلنا القرآن والعلم والعمل .

فالمصعابة أخذوا من رسول الله (ص) ألفاظ القرآن ومعانيه ، بل كانت عنايتهم بأخذ المعاني أعظم من عنايتهم بالألفاظ ، يأخذون المعاني أولاً ، ثم يأخذون الألفاظ ليضبطوا بها المعاني حتى لا تشذ عنهم

قال حبيب بن عبد الله البجلي وعبد الله بن عمر : تعلمنا الإيمان ثم تعلمنا القرآن فزددنا إيماناً .

فإذا كان الصحابة تلقوا عن نبيهم معاني القرآن كما تلقوا عنه ألفاظه لم يحتاجوا بعد ذلك إلى لغة أحد ، فنقل معاني القرآن عنهم كنقل ألفاظه سواء ؛ ولا يقدح في ذلك تنازع بعضهم في بعض معانيه كما وقع من تنازعهم في بعض حروفه وتنازعهم في بعض السنة لحفاء ذلك على بعضهم ، فإنه ليس كل فرد منهم تلقى من نفس الرسول صلى الله عليه وسلم بلا واسطة جميع القرآن والسنة ، بل كان بعضهم يأخذ عن بعض ويشهد بعضهم في غيبة بعض ، وينسى هذا بعض ما حفظه صاحبه . قال البراء بن عازب : ليس كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله (ص) ولكن كان لا يكذب بعضنا بعضا .

الوجه الثاني . أن الله سبحانه أنزل على نبيه الحكمة كما أنزل عليه القرآن وأمنن بذلك على المؤمنين ؛ والحكمة هي السنة كما قال غير واحد من السلف ؛ وهو كما قالوا فإن الله تعالى قال (وأذكركن ما ينلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة) فنوع المتلوا إلى نوعين آيات وهي القرآن ، وحكمة وهي السنة ، والمراد بالسنة ما أخذ عن رسول الله (ص) سوى القرآن كما قال (ص) « ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه ، ألا انه مثل القرآن وأكثر ،

وقال الأوزاعي عن حسان بن عطية كان جبرائيل ينزل بالقرآن والسنة ويعلمه إياها كما يعلمه القرآن . فهذه الاخبار التي زعم هؤلاء أنه لا يستفاد منها علم ؛ نزل بها جبرائيل من عند الله عز وجل كما نزل بالقرآن ؛ وقال إسماعيل بن عبد الله : ينبغي لها أن تحفظ عن رسول الله ﷺ فانها بمنزلة القرآن :

الوجه الثالث : أن الرجل لو قرأ بعض مصنفات الناس في النحو والطب أو غيرهما أو قصيدة من الشعر ، كان من أحرص الناس على فهم معنى ذلك وكان من أثقل الأمور عليه قراءة كلام لا يفهمه ؛ فإذا كان السابقون يعلمون أن هذا كتاب الله وكلامه الذي أنزله إليهم وهم دام به وأمرهم باتباعه ، فكيف لا يكونون أحرص الناس على فهمه ومعرفته معناه من جهة العادة العامة والعادة الخاصة ، ولم يكن للصحابة كتاب بدروسونه وكلام محفوظ يتفقون فيه إلا القرآن وما سمعوه من نبيهم . (ص) ولم يكونوا إذا جلسوا يتذاكرون إلا في ذلك .

قال البخاري : كان الصحابة إذا جلسوا يتذاكرون كتاب ربهم وسنة نبيهم ،

ولم يكن بينهم رأى ولا قياس ، ولم يكن الأمر بينهم كما هو في المتأخرين : قوم يقرءون القرآن ولا يفهمونه ، وآخرون يتفقهون في كلام غيرهم ويدرسونه ، وآخرون يشتغلون في علوم آخر وصنعة اصطلاحية ؛ بل كان القرآن عندهم هو العلم الذي يعتنون به حفظاً وفهماً وحملًا وتفهمًا ؛ وكانوا أحرص الناس على ذلك ورسول الله (ص) بين أظهرهم ، وهو يعلم تأويله ويبلغهم إياه كما يبلغهم لفظه . فمن الممتنع أن يكونوا يرجعون إلى غيره في ذلك ؛ ومن الممتنع أن لا تتحرك نفوسهم لمعرفة ؛ ومن الممتنع أن لا يعلمهم إياه وهم أحرص الناس على كل سبب ينال به العلم والهدى ؛ وهو أحرص الناس على تعليمهم وهدايتهم ؛ بل كان أحرص الناس على هداية الكفار كما قال تعالى (إن تحرص على هدايتهم فإن الله لا يهدي من يضل) وكان أعلم الناس بتفاصيل الأسماء والصفات وحقائقها ، وكان أفصح الناس في التعبير عنها وإيضاحها وكشفها بكل طريق كما يفعله بأشارته وحاله كما في الصحيح عن عمر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول : يقبض الله سمواته بيده والارض باليد الأخرى ، وجعل رسول الله (ص) يقبض يده ويبسطها يحكي ربه تبارك وتعالى ؛ تحقيقاً لإنبات اليد وصفة القبض والبسط ، لاثباتها وتمثيلها وقال سعيد بن جبير سمعت أبا هريرة يقرأ هذه الآية (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) إن الله نعماً يعظمكم به إن الله كان سمياً بصيراً) فوضع إبهامه على أذنه والتي تليها على عينه ، وقال هكذا سمعت رسول الله (ص) يقرأها ويضع أصبعه ؛ رواه أبو داود وغيره . وفي حديث ابن مسعود عن النبي (ص) : آخر من يدخل الجنة رجل ، فذكر الحديث وفيه قالوا لم ضحكك يا رسول الله ؟ قال : لضحك الرب منه حتى قال أتهدأ بي وأنت رب العالمين .

وفي حديث عبيد الله بن مقسم أنه رأى ابن عمر حين حكى رسول الله (ص) قال : يأخذ الله سمواته وأرضه بيده فيقول أنا الله فيقبض أصابعه ويبسطها ، وفي لفظ فرغ رسول الله (ص) يده يحكي ربه .

وفي حديث نافع عن ابن عمر يرفعه يأخذ الله السموات والارض فيدحو بها كما يدحى بالكرة ، ما زال يقولها حتى رجف به المنبر .

وقال ابن وهب حدثنا أسامة بن زيد عن أبي حازم عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ كان على المنبر يخطب فقال : ياخذ الله سمواته وأرضه فيجعلهما في كفه ثم يقول بهما هكذا كما يقول الغلام بالكرة : أنا الله الواحد العزيز .

وفي الباب حديث أبي الضحى عن ابن عباس : مرّ يهودى فقال : يا أبا القاسم ، ما تقول إذا وضع الجبار السماء على هذه ، والأرض على ذه . الحديث .
وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم ، والذي نفسى بيده لقلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن إذا شاء قال به هكذا ، وأوماً بيده ، وإذا شاء قال به هكذا . وأوماً بيده .

وفي حديث ثابت عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم (فلما تجلّى ربه للجبل) وأشار أنس بطرف إصبعه على أول بنان من الخنصر ؛ وكذلك أشار ثابت ، فقال له حميد ما تريد بهذا يا أبا حميد ؟ فرفع ثابت يده فضرب بها صدره ضربة شديدة ، وقال من أنت يا حميد ؟ يحدثني أنس عن النبي (ص) ويقول أنت ما تريد بهذا ؟ ورواه عبد الله بن أحمد حدثني أبي قال حدثنا معاذ فذكره ، قال أحمد : يعني إنما أخرج طرف الخنصر وأرأناه معاذ وقال أبو هريرة : قال رسول الله (ص) : سألت ربي الشفاعة لأمتي فقال : لك سبعون ألفاً بغير حساب . قلت رب زدني . قال فإن لك هكذا وهكذا ، وحتى بين يديه وعن يمينه وعن شماله .

وقال أبو سعيد الخدري عن النبي (ص) : تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يشكؤها الجبار بيده كما يشكفأ أحدكم بيده خبزه في السفر ، نزلاً لأهل الجنة ، ومن هذا حديث الأصيل وقوله : إن كرسيه وسع السموات والأرض ، وإنه ليقعد عليه فما يفضل منه قدر أربع أصابع ، وإن له أطيطاً كأطيط الرجل إذا ركب من ثقله . وقال عمر بن الخطاب : إذا جلس الرب عز وجل على الكرسي سمع له أطيط كأطيط الرجل الجديد ؛ فاشمر رجل عند وكيع وهو يروي له فضيب وقال : أدركنا الأعشى وسفيان يحدثون بهذه الأحاديث ولا ينكرونها .

ومن ذلك قوله : إنكم ترون ربكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر محموراً ليس دونه سحب ، تحقيقاً لثبوت الرؤية ونفيّاً لاحتمال ما يروى خلافها ، فأتى بناية البيان والإيضاح وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم : لله أشد فرحاً بتوبة عبده من أحدكم أضل راحلته بأرض دية مملوكة عليها طعامه وشرابه فطلبها حتى يئس منها ، فاضطجع في أصل شجرة فرأى راحلته عليها طعامه وشرابه ؛ فقام فأخذها فجعل يقول من شدة الفرح : اللهم أنت

عبدى وأنا ربك ، أخطأ من شدة الفرح ، هذه ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال : كيف ترون فرح هذا براحلته ؟ ، قالوا عظيماً يا رسول الله . قال : فوالله أنه أشد فرحاً بشيعة عبده من هذا براحلته .

فهذا الكشف والبيان والإيضاح لا مزيد عليه تقرير لثبوت هذه الصفة ؛ ونفى الإجمال والاحتمال عنها .

وكذلك قوله فى حديث النداء : فيناديهم بصوت ، فذكر الصوت تحقيقاً لصفة النداء وتقريراً ؛ ولو لم يذكره لدل عليه لفظ النداء ، كما لو قيل : يعلم يعلم ويقدر بقدره ويصير بصير ، وهذا ونحوه إنما يراد به تحقيق الصفة وإثباتها ، لا تشبيه الموصوف وتمثيله ، كما أن قوله (ليس كمثل شيء) إنما سيق لإثبات الصفات وعظمتها لا لتفنيها كما قال عثمان بن سعيد الدارى فى قوله (ليس كمثل شيء) قال معناه هو أحسن الأشياء وأجملها وقالت الجهمية : معناه ليس هناك شيء .

ومن هذا حديث الصورة وقوله : خلق آدم على صورة الرحمن ، لم يرد به تشبيه الرب وتمثيله بالخلوق ، وإنما أراد به تحقيق الوجه وإثبات السمع والبصر والكلام صفة وعلا ، والله أعلم .

الوجه الرابع : أنهم كانوا يسألونه عما يشكل عليهم من الصفات فيجيبهم بتقريرها ، لا بالمجاز والتأويل الباطل ، كما سأله أبو رزين العقيلي عن صفة الضحك لما قال : ينظر إليكم أزلين مشفقين فيظل يضحك يعلم أن فرجكم قريب ؛ فتعجب أبو رزين من ضحك الرب تعالى وقال : يا رسول الله أو يضحك الرب ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم ، فقال : لن نعلم من رب يضحك خيراً . والجهمى لو سئل عن ذلك لقال لا يجوز عليه الضحك كما لا يجوز عليه الاستواء والنزول والإنيان والمجئ .

وكذلك لما أخبرهم رسول الله عن رؤية الرب تعالى فهموا منها رؤية العيان لا مزيد العلم ؛ كما استشكل بعضهم ذلك وقال : يا رسول الله كيف يسمع الخلاق وهو واحد ونحن كثرة ؟ وهذا السائل أبو رزين أيضاً ، فقرر رسول الله (ص) فهمه وقال : سأخبرك بمثل ذلك فى آلاء الله ، أليس كلكم يرى القمر غليظاً به ؟ قال بلى ، قال فأنه أكبر ، وهذا يدل على أن القوم إنما أحيوا فى إثبات ذلك على ما دل عليه اللفظ وعلى ما بينه لهم من أنزل عليه الوحى ، لا على رأى جهم وجمد ، والنظام والعلاف والمريسي وتلامذتهم ، ولا على غير ما يتبادر إلى أفهامهم من لغاتهم وخطابهم ، كان يقرر لهم ذلك ويقربه من أفهامهم بالأمثال والمقاييس العقلية تقريراً لحقيقة الصفة .

الوجه الخامس : إن الصحابة قد سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم من الأحاديث الكثيرة ؛ ورأوا منه من الأحوال المشاهدة ، وعلوا بقلوبهم من مقاصده ودعوته ما يوجب فهم ما أراد بكلامه ما يتعذر على من بعدهم مساواتهم فيه ؛ فليس من سمع وعلم ورأى حال المتكلم ، كمن كان غائباً لم ير ولم يسمع ، أو سمع وعلم بواسطة أو سائط كثيرة ؛ وإذا كان للصحابة من ذلك ما ليس لمن بعدهم كان الرجوع إليهم في ذلك دون غيرهم متعيناً قطعاً .

ولهذا قال الإمام أحمد : أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولهذا كان اعتقاد الفرقة الناجية هو ما كان عليه رسول الله (ص) وأصحابه ، كما شهد لهم رسول الله (ص) بذلك في قوله « من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي » ثبت بهذه الوجوه القاطعة عند أهل البصائر ، وإن كانه دون الظنية عند عمى القلوب : أن الرجوع إليهم في تفسير القرآن الذي هو تأويله الصحيح المبين لمراد الله هو الطريق المستقيم ؛ ولهذا نص الإمام أحمد على أنه يرجع إلى الواحد من الصحابة في تفسير القرآن إذا لم يخالفه غيره منهم ؛ ثم من أصحابه من يقول هذا قول واحد ؛ وإن كان في الرجوع في الفتيا والأحكام إليه روايتان ، ومنهم من يقول : الخلاف في الموضوعين واحد ، وطائفة من أهل الحديث يحيطون بتفسيره في حكم الحديث المرفوع .

قال أبو عبد الله الحاكم في مستدركه . تفسير الصحابي عندنا في حكم المرفوع .

ثم من المعلوم أن التابعين بإحسان أخذوا ذلك عن الصحابة وتلقوه منهم ولم يعدلوا عما بانهم إياه الصحابة ؛ فإذا كان ذلك يوجب الرجوع إلى الصحابة والتابعين ، فكيف بالأحاديث الصحيحة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وأما الطريق الثاني فن وجوه (أحدها) أن من لم يرجع إلى الصحابة والتابعين في نقل معاني القرآن كما يرجع إليهم في نقل حروفه ، وإلى لغتهم وعاداتهم في خطابهم ؛ فلا بد أن يرجع في ذلك إلى لغة مأخوذة من غيرهم ؛ لأن فهم الكلام موقوف على معرفة اللغة ، وهنا خمس درجات .

(الدرجة الأولى) أن يباشر عرباً غيرهم فيسمع لغتهم ويعرف مقاصدهم ويقبس معاني ألفاظ القرآن على معاني تلك الألفاظ ، وهذا إنما يستقيم إذا سلم اللفظ في الموضوعين من احتمال المعاني المختلفة ؛ وأن يكون المراد من أحد المتكلمين به مثل المراد به من المتكلم الآخر ، وغايته فيه القياس ، وهو موقوف على اتحاد المعنيين في الكلامين .

ومن المعلوم أن جنس ما دل عليه القرآن ليس من جنس ما يتخاطب به الناس وإن

كان بينهما قدر مشترك ؛ فإن الرسول جاءهم بمان غيبية لم يكونوا يعرفونها ، وأمرهم بأفعال لم يكونوا يعرفونها ؛ فإذا عبر عنها بلغتهم كان بين معناه وبين معاني تلك الألفاظ قدر مشترك ؛ ولم تكن مساوية بها ، بل تلك الزيادة التي هي من خصائص النبوة لا تعرف إلا منه ؛ ولهذا يسمى كثير من الناس هذه الألفاظ حقائق عقلية شرعية باعتبار أن تلك الخصائص داخلة في مساها ، وهي لا نعلم إلا بالشرع ، وبعضهم يجعلها مجازات لغوية لأجل تلك العلاقة التي بين تلك الخصائص وبين المعاني اللغوية ، وبعضهم يجعلها متواطئة باعتبار القدر المشترك بينهما ، وإن كان الشرع خصها ببعض معانيها ، كما يقع التخصيص لغة وعرفاً ، فالتخصيص يكون لغوياً تارة وعرفياً تارة ، فبى لم تنقل من معانيها اللغوية بالكلية ؛ ولم تبق على ما هي عليه في أصل الوضع ، بل خصت بتخصيصاً شرعياً ببعض مواردها ، كما خص بعض الألفاظ بتخصيصاً عرفياً ببعض مواردها ، ولا يسمى مثل هذا نقلاً ولا اشتراكاً ولا مجازاً ؛ وإن سمي بذلك ، فليس الشأن في التسمية ويعود النزاع لفظياً .

(الدرجة الثانية) أن يسمع اللغة من نقل الألفاظ عن العرب نظماً ونثراً ، وكل ما يعثر على نقل الحديث من الآفات فهو هنا أكثر ، وهذا أمر معلوم لمن كان خبيراً بالواقع فيرد على نقل اللغة ومعرفة مراد المتكلم من ألفاظها أكثر مما يرد على نقل الحديث ومعرفة مراد الرسول به ، لأن الهمم والدواهي توفرت على نقل كلام الله سبحانه ورسوله وفهم معانيه ما لم تتوفر على كلام غيره وفهم معانيه ؛ مع تكفل الله سبحانه بحفظه وبيانه .

(الدرجة الثالثة) أن يسمع اللغة من سماع الألفاظ وذكر أنه فهم معناها من العرب كالاصمى وابن الأعرابي وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم من سماع من الأعراب ، ومن هذا الباب كتب اللغة التي يذكرون فيها معاني كلام العرب ، ومعلوم أن هذا يرد عليه أكثر مما يرد على من سماع للكلام النبوي من صاحبه ، وقال إنه فهم معناه وبقيته لنا ببارئته .

(الدرجة الرابعة) أن ينقل إليه كلام هؤلاء الذين ذكروا أنهم سمعوا كلام العرب ومن المعلوم أنه يرد على هذا من الأسئلة أكثر مما يرد على نقل الحديث ومعناه .

(الدرجة الخامسة) أن اللغة بقياس نحوي أو تصريفي قد يدخله تخصيص لمعارض راجح ، وقد يكون فيه فرق لم يتفطن له واضع القياس القانوني ، ومعلوم أن الذي يرد على هذا أكثر من الذي يرد على من ذكر قبله .

وإذا كان الأمر كذلك ؛ فمن لم يأخذ بمعاني الكتاب والسنة من الصحابة والتابعين

ومن أخذ عنهم لم يكن له طريق أصلاً إلا ما ذكرناه من هذه الطرق التي يرد عليها أضداد ما يرد على هذه الطريق، ولا يجوز ترجيح تلك الطرق عليها قبله أحد أمرين: إما أن يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، ويعدل عن الطريق التي فيها من العلوم اليقينية والأمور الإيمانية مالا يوجد في غيرها، إلى ما هو دونها في ذلك كله؛ بل يستبدل باليقين شكاً، وبالظن الراجح وهماً، وبالإيمان كفراً، وبالحدى ضللاً، وبالعلم جهالة وباليان عياً، وبالعدل ظلاً، وبالصدق كذباً؛ وبحمل كلام الله ورسوله على مجازة تحريفاً للكلم عن مواضعه؛ ويسميه تأويلاً لتقبله النفوس الجاهلة بمحاثق الإيمان والقرآن. وإما أن يعرض عن ذلك كله، ولا يجعل للقرآن مفهوماً، وقد أنزله تعالى بياناً وهدى وشفاء لمن في الصدور.

قال تعالى في أصحاب الطريقين (أفتعلمون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون) ثم قال في أهل الطريق الثاني (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى وإن هم إلا يظنون) ثم قال في المصنفين الذين يصفون مالا يعلم أن الرسول قاله وجاء به؛ بل يعلم أن الرسول جاء بخلافه (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله) الآية.

فهذه الطريق المذمومة التي سلكها علماء اليهود؛ وقد سلكها أشباههم من هذه الأمة تحقيقاً لقول الصادق المصدوق (لنأخذن أمتي مأخذ الأمم قبلها شبراً بشبر وذراعاً بذراع، وفي لفظ آخر، لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة، وكثير من هؤلاء الأشباه يحرفون كلام الله ويكتمونه، ثلاثاً يحتاج به عليهم في خلاف أهوائهم: فتارة يغفل كتب الآثار التي فيها كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلام أصحابه والتابعين وأئمة السنة ويمنع من إظهارها، وربما أعدها، وربما عاقب من كتبها أو وجدها عنده كما شاهدناه منهم عياناً، وكثير من هؤلاء يمنع من تبليغ الأحاديث النبوية وتفسير القرآن بالآثار والأخبار، حتى إذا جاءت تفاسير الجهمية والمعتزلة ونحوهم بالغ في مدحها وقال: إن التحقيق فيها، وما لم يمكنهم منعه من الكتاب والسنة وكتابه نطخوا عليه بالتحريف وتأولوه على غير تأويله؛ ثم يمتدنون على آثار موضوعة مكتوبة على رسول الله (ص) وأصحابه موافقة لأهوائهم وبدعهم، فيقولون هذا من عند الله، ويحتجون به ويضعون قواعد ابتدعوها وآراء اخترعوها؛ ويسمونها أصل الدين وهي أضرب شيء على الدين.

فصل

قال البخاري : سمعت الحيدري يقول : كنا عند الشافعي فأتاه رجل فسأله عن مسألة فقال : قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا ، فقال الرجل للشافعي ما تقول أنت ؟ فقال : سبحانه الله تراني في كنيسة ، تراني في بيعة ، ترى على وسطى زناراً ؛ أقول : قضى رسول الله (ص) كذا وكذا ، وأنت تقول لي ما تقول أنت ؟ وقال المذني وحرمة عن الشافعي : إذا رجعت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتبعوها ولا تلتفتوا إلى أحد .

وقال الربيع عن الشافعي : ليس لأحد قول مع سنة سنها رسول الله (ص) . قال الربيع : وسمعت روى حديثاً فقال له رجل : أتأخذ بهذا يا أبا عبد الله ؟ فقال متى رويت عن رسول الله (ص) حديثاً صحيحاً فلم آخذ به فأشبهكم أن عقلي قد ذهب . وتذاكر الشافعي وإسحاق بمكة وأحمد بن حنبل ساجد ، فقال الشافعي : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهل ترك لنا عقيل من دار ، فقال إسحاق حديثاً يريد عن الحسن (ح) وأخبرنا أبو نعيم وعبد الله بن سفيان عن منصور عن إبراهيم أنهما لم يكونا يريانه - يعني بيع رابع مكة - فقال الشافعي لبعض من عرفه : من هذا ؟ قال إسحاق بن إبراهيم الحنظلي ، فقال الشافعي : أنت الذي يزعم أهل خراسان أنك فقيهم ؛ ما أحوجنى أن يكون غيرك في موضعك ، فكنت أمر بفرك أذنيه ، أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول أنت : عطاء وطاووس ومنصور عن إبراهيم والحسن ، وهل لأحد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قول .

وروينا عن الربيع عن الشافعي قال : لم أسمع أحداً ينسبه عامة إلى علم أو ينسب نفسه إلى علم يخالف في أن الله سبحانه فرض اتباع أثر رسوله والتسليم لحكمه ؛ لأن الله لم يجعل لأحد بعده إلا اتباعه ؛ وأنه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم وأن ما سواهما تبع لهما ؛ وإنما فرض الله علينا وعلى من قبلنا وبعدنا قبول الخبر عن رسول الله (ص) ولا يختلف فيه أحد أنه فرض وواجب قبول الخبر عن رسول الله (ص) وقد اتفق المسلمون على أن حب رسول الله (ص) فرض بل لا يتم الإيمان والإسلام إلا بكونه أحب إلى العبد من نفسه ، فضلاً عن غيره ، واتفقوا أن حبه لا يتحقق إلا باتباع آثاره والتسليم لما جاء به والعمل على سنته وترك ما خالف قوله لقوله ، وهاتان مقدمتان برهانتان لا يحتاجان إلى تقرير .

وقد قال بعض السلف في قوله هو وجل (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب) قال نزلت في علماء السوء الذين يفتنون الناس بأرائهم ويكنى في هذا قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكوك فيا شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلبوا تسليها) وفرض تحكيمه لم يسقط بموته بل هو ثابت بعد موته كما كان ثابتاً في حياته وليس تحكيمه مختصاً بالعمليات دون العلليات كما يقوله أهل الزيغ والالحاد .

وقد افتتح سبحانه هذا الخبر بالقسم المؤكد بالنفي قبله وأقسم على اتقاء الإيمان منهم حتى يحكوا رسوله صلى الله عليه وسلم في جميع ما تنازعه في من دقيق الدين وجليله وفروعه وأصوله ثم لم يكتف منهم بهذا التحكيم حتى يلتقي الحرج وهو الضيق مما حكم به فتشرح صدورهم لقبول حكمه انشراحاً لا يبقى معه حرج ثم يسلبوا تسليها أى ينقادوا اقتياداً لحكمه .

والله يشهد ورسوله وملائكته والمؤمنون ان من قال أدله القرآن والسنة لا تنفذ اليقين وأن أحاديث الاسماء والصفات أخبار آحاد لا تنفذ العلم بمنزل عن هذا التحكيم ، وهو يشهد على نفسه بذلك وقد قال تعالى قبل ذلك (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) الآية واجمع المسلمون أن الرد إليه هو الرجوع إليه في حياته والرجوع إلى حفته بعد مماته ، واتفقوا إن فرض هذا الرد لم يسقط بموته فإن كان متواتر أخباره وآحاده لا تنفذ علماً ولا يقيناً لم يكن للرد إليه وجه .

ولما أسئل أهل الزيغ والغلل هذا الأصل ردوا ما تنازع فيه الناس من هذا الباب إلى منطلق اليونان ، وخيالات الأذهان ، ووحى الشيطان ، ورأى فلان وفلان ، وهؤلاء يتناولهم قوله سبحانه (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكوا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً) والطاغوت اسم لكل ما تعدى حده وتجاوز طوره ، ومعلوم إن هذا الذى يتحاكم إليه أهل الزيغ حده أن يكون محكوماً عليه لا حاكماً .

ثم أخبر تعالى عن حال هؤلاء المتحاكين إلى غير ما جاء به رسوله صلى الله عليه وسلم فقال (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً) لجلل الإعراض مما جاء به الرسول والاتفات إلى غيره هو حقيقة النفاق كما أن حقيقة الإيمان هو تحكيمه وارتفاع الحرج عن الصدور بحكمه والتسليم لما حكم به رضى واختياراً ومحبّة ، فهذا حقيقة الإيمان ، وذلك الإعراض حقيقة النفاق .

ثم أخبر سبحانه عن عقوبة المعرضين عن التحاكم إليه الراضين بحكم الغير من خافه
قوله (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاءوك يحلفون بالله إن
ردنا إلا إحساناً وتوفيقاً) فأخبر أن هذا الإعراض عن التحاكم إليه سبب لأن تصيبهم
مصيبة بما قدمت أيديهم كما قال في الآية الأخرى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن
يصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) وقال في المتولين عن حكمه (فإن تولوا فاعلم أنما
يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم) .

قال أبو داود حدثنا حماد بن سلمة عن يعل بن حكيم عن سعيد بن جبير أنه حدث
بحديث فقال له رجل من أهل الكوفة إن الله تعالى يقول في كتابه كذا وكذا فغضب
سعيد وقال لا أراك تعرض في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم أهل بكتاب الله منك .

فإذا كان هذا إنكارهم على من عارض سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرآن
فإذا ترام قائلين لمن عارضها بأراء المتكلمين ، ومنطق المتفلسفين وأقيسة المتكلمين ،
وخيلات المتصرفين ، وسياسات المعتدين ؟

والله بلال بن سعد حيث يقول : ثلاث لا يقبل معهن حمل : الشرك ، والكفر ،
والرأى ، قلت . يا أبا عمرو ما الرأي ؟ قال يترك سنة الله ورسوله ويقول بالرأى .

وقال أبو العالية في قوله عز وجل (إن الدين قالوا ربنا الله ثم استقاموا) قال
إخضعوا لله الدين والعمل والذهوة أن جردوا الدعوة إليه وإلى كتابه وسنة رسوله (ص)
فقط لا إلى رأى فلان وقول فلان .

وقال سفيان في قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة)
قال يطبع على قلوبهم . وقال الإمام أحمد إنما هي الكفر ، ولقي عبد الله بن عمر جابر
ابن زيد في الطواف فقال له يا أبا الشفاء إنك من فقهاء البصرة فلا تفت إلا بقرآن
ناطق أو سنة ماضية فإنك إن فعلت غير ذلك عليك وأهلك .

وقال ابن خزيمة قلت لأحمد بن نصر وحدث بخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
أما تأخذ به ؟ فقال أترى علي وسطي زناً . لا تقل الخبر النبي صلى الله عليه وسلم إنما أخذ
به وقل أمحيح هو ذا ؟ فإذا صح الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قامت به شئت
أم أبيت .

وقال أفلح مولى أم سبله إنها كانت تحدث أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

يقول على المنبر وهي تمتشط ، أيها الناس ، فقالت لماشطتها كفى رأسي ، قالت فديتك إنما يقول أيها الناس قالت ويحك أرسلنا من الناس ، فكفت رأسها وقامت في حجرتها فسمعت ، يقول يا أيها الناس بينا أنا على حوضي اذ أمر بك زمراً فتفرقت بكم الطرق فناديتكم ألا هلم إلى الطريق فينادي مناد إنهم قد بدلوا بعدك فأقول ألا يحق سمعاً .

وهذه الطرق التي تفرقت بهم هي الطرق والمذاهب التي ذمبوا إليها وأهرضوا عن طريقه ومذهبه صلى الله عليه وسلم فلا يجوزون على الطريق التي هو عليها يوم القيامة كما لم يسلكوا الطريق التي كان عليها هو وأصحابه ، وقال عكرمة عن ابن عباس : يا أيكم والراي فإن الله رد على الملايكة الراي وقال (إني أعلم ما لا تعلمون) وقال لنبيه صلى الله عليه وسلم (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) ولم يقل بما رأيت .

وقال بعض العلماء ما أخرج آدم من الجنة إلا بتقديم الراي على النص ، وما لعن إبليس و غضب عليه إلا بتقديم الراي على النص ، ولا هلك أمة من الأمم إلا بتقديم آرائها على الوحي ، ولا تفرقت الأمة فرقا وكانوا شيعاً إلا بتقديم آرائهم على النصوص ، وقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه يا أيها الناس اتهموا الراي على الدين فلقد رأيته أرد أمر رسول الله (ص) برأي اجتهداً والله ما آلو عن الحق وذلك يوم أبي جندل ، والكتاب بين يدي رسول الله (ص) وبين أهل مكة فقال رسول الله (ص) اكتب بسم الله الرحمن الرحيم ، فقال بل تكتب كما نكتب باسمك اللهم فرضى رسول الله (ص) وأبیت عليه حتى قال رسول الله (ص) : « تراني أرضى وتأيي » وقال ابن عباس في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله) قال لا تقولوا خلاف الكتاب والسنة .

فصل

وأما المقام الرابع وهو إفادتها للعلم واليقين فنقول وبالله التوفيق : الأخبار المقبولة في باب الأمور الخبرية العلمية أربعة أقسام (أحدها) متواتر لفظاً ومعنى (والثاني) أخبار متواترة معنى وإن لم تتواتر بلفظ واحد (الثالث) أخبار مستفيضة متلقاة بالقبول بين الأمة (الرابع) أخبار آحاد مروية بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط عن مثله حتى تنتهي إلى رسول الله (ص)

فأما القسمان الأولان فكالأخبار الواردة في عذاب القبر والشفاعة والحوض ورؤية الرب تعالى وتكليمه عباده يوم القيامة ؛ وأحاديث علوه فوق سمواته على عرشه ، وأحاديث إثبات العرش ، والأحاديث الواردة في إثبات المعاد والجنة والنار ونحو ذلك مما يعلم بالاضطرار أن الرسول جاء بها كما يعلم بالاضطرار أنه جاء بالتوحيد وفرائض الإسلام وأركانه ، وجاء بإثبات الصفات للرب تبارك وتعالى ، فإنه ما من باب من هذه الأبواب إلا وقد تواتر فيه المعنى المقصود عن النبي صلى الله عليه وسلم تواتراً معنوياً لنقل ذلك عنه بعبارات متنوعة من وجوه متعددة يمتنع في مثلها في العادة التواطؤ على الكذب عمداً أو سهواً ، وإذا كانت العادة العامة والخاصة المعهودة من حال سلف الأمة وخلفها تمنع التواطؤ على الإتفاق على الكذب في هذه الأخبار ؛ ويمتنع في العادة وقوع الغلط فيها ، أفادت العلم اليقيني ثم للناس في حصول العلم بها طريقان (أحدهما) أنه ضروري (والثاني) أنه نظري . فأصحاب الضرورة يستدلون بحصول العلم لهم ضرورة على حصول التواتر الموجب له . وأصحاب النظر يعكسون الأمر ويقولون نحن نستدل بتواتر الخبرين على إفادة العلم .

والطريق الأول أعلى التقديرين ، فكل عالم بهذه الأحاديث وطرقها ونقلها وتعددتها يعلم علماً يقيناً لا شك فيه بل يجد نفسه مضطراً إلى ثبوتها أولاً وثبوت خبرها ثانياً ، ولا يمكنه دفع هذين العلمين عن نفسه (العلم الأول) ينشأ من جهة معرفته بطريق الأحاديث وتعددتها وتباين طرقها واختلاف مخارجها ؛ وامتناع التواطؤ زماناً ومكاناً على وضعها (والعلم الثاني) ينشأ من جهة إيمانه بالرسالة ؛

وأن الرسول صادق فيما يخبر به .

وهذا عند أهل الحديث أعظم من علم الاطباء بوجود بقراط وجالينوس ، فإنهما من أفاضل الاطباء ، وأعظم من علم النحاة بوجود سيبويه والخليل والفراء وعلمهم بالعربية ؛ ولكن أهل الكلام وأتباعهم في غاية قلة المعرفة بالحديث وعدم الاعتناء به ، وكثير منهم بل أفضلهم عند أصحابه لا يعتقد أنه روى في الباب الذي يتكلم فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً أو يظن أن المروى فيه حديث أو حديثان كما يجده لأكثر شيوخ المعتزلة كأبي الحسين البصري يعتقد أنه ليس في الرؤية إلا حديث واحد وهو حديث جرير ؛ ولم يعلم أنه فيها ما يقارب ثلاثين حديثاً ؛ وقد ذكرناها في كتاب صفة الجنة «حادى الأرواح»

فإنكار هؤلاء لما عليه أهل الوراثة النبوية من كلام نبينهم أقبح من إنكار ما هو مشهور من مذاهب الأئمة عند أتباعهم وما يعلم أن كثير من الناس قد تطرق سمعه هذه الاحاديث ولا تفيد علماء ، لأنه لم تجتمع طرقها وتعددتها واختلاف مخارجها من قبله ؛ فإذا اتفق له إعراض عنها أو نفرة عن روايتها ؛ وإحسان ظن بمن قال بخلافها أو تعارض خيال شيطاني يقوم بقلبه ؛ فهناك يكون الامر كما قال تعالى (قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون فى آذانهم وقر ؛ وهو عليهم عسى ، أولئك ينادون من مكان بعيد)

فلو كانت أضاعف ذلك لم تحصل لهم إيماناً ولا علماً وحصول العلم فى القلب بموجب التواتر مثل الشيع والرى ونحوهما ؛ وكل واحد من الاخبار يفيد قدراً من العلم ؛ فإذا تعددت الاخبار وقويت أفادت العلم ، إما للكثرة وإما للقوة وإما لمجموعهما كما يحصل الشيع إما بكثرة أو بقوة المأكول وإما لمجموعهما

والعلم بمخبر الخبر لا يكون بمجرد سماع حروفه بل بفهم معناه مع سماع لفظه ؛ فإذا اجتمع فى قلب المستمع لهذه الاخبار : العلم بطريقها ومعرفة حال روايتها وفهم معناه ، حصل له العلم الضرورى الذى لا يمكن رفعه ، ولهذا كان جميع أئمة الحديث الذين لهم لسان صدق فى الأمة قاطعين بمضمون هذه الاحاديث ، شاهدين بها على رسول الله صلى الله عليه وسلم جازمين بأن من كذب بها أو أنكر مضمونها فهو كافر ؛ مع علم من له إطلاع على سيرتهم وأحوالهم بأنهم من أعظم الناس صدقا

وأمانة وديانة وأوفهم عقولاً وأشدّهم تحفظاً وتحريماً للصدق وبجانبه للكذب ، وأن أخذاً منهم لا يجازي في ذلك أباه ولا ابنه ، ولا شيخه ولا صديقه ، وأهم حرروا الرواية عن رسول الله صل الله عليه وسلم تحريراً لم يلفه أحد سواهم ؛ لا من الناقلين عن الأنبياء ولا من غير الأنبياء ؛ وهم شاهدوا شيوخهم على هذه الحال وأعظم ، وأولئك شاهدوا من فوقهم كذلك وأبلغ ، حتى انتهى الأمر إلى من أنفى الله عليهم أحسن الثناء ، وأخبر برضاه عنهم واختياره لهم واتخاذهم إماماً شهداء على الأمم يوم القيامة .

ومن تأمل ذلك أفاده علماً ضرورياً بما ينقلونه عن نبيهم أعظم من كل علم ينقله كل طائفة عن صاحبها ، وهذا أمر وجداني عندهم لا يمكنكم جحده ، بل هو بمنزلة ما تحسونه من الألم واللذة والحب والبغض ؛ حتى أنهم يشهدون بذلك ويحلفون عليه ويباهلون من عالفهم عليه .

وقول هؤلاء القادحين في أخباره وسفته يجوز أن يكون رواة هذه الأخبار كاذبين أو غاطلين ، بمنزلة قول أعدائه يجوز أن يكون الذي جاءه به شيطان كاذب . وكل أحد يعلم أن أهل الحديث أصدق الطوائف كما قال عبد الله بن المبارك : وجدت الدين لأهل الحديث ؛ والكلام للمعتزلة ، والكذب للرافضة ، والحيل لأهل الرأي ، وسوء الرأي التدبير لآل أبي فلان .

وإذا كان أهل الحديث عالمين بأن رسول الله (ص) قال هذه الأخبار وحدث بها في الأماكن والأوقات المتعددة ، وعلمهم بذلك ضروري ، لم يكن قول من لا عناية له بالسنة والحديث ، وأن هذه أخبار آحاد لا تفيد العلم - مقبولا عليهم ، فإنهم يدعون العلم الضروري ، وخصومهم إما أن ينكروا حصوله لأنفسهم أو لأهل الحديث ، فإن أنكروا حصوله لأنفسهم لم يقدح ذلك في حصوله لغيرهم ، وإن أنكروا حصوله لأهل الحديث كانوا مكابرين لهم على ما يعلمونه من نفوسهم بمنزلة من يكابر غيره على ما يجده في نفسه من فرحه وألمه ؛ وخوفه ورجه ، والمناظرة إذا انتهت إلى هذا الحد لم يبق فيها فائدة ، ويبقى المدول إلى ما أمر الله به رسوله من المباحة ، قال تعالى (فن حاجلك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا لنناقنا وأبنائنا وأبنائنا ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم تنهزل فنحمل لينة الله على الكافرين)

فصل

خبر الواحد بحسب الدليل الدال عليه ؛ فتارة يحرم بكذبه لقيام دليل كذبه ؛ وتارة يظن كذبه إذا كان دليل كذبه ظنيا ، وتارة يتوقف فيه فلا يرجح صدقه ولا كذبه إذا لم يقم دليل أحدهما ، وتارة يرجح صدقه ولا يحزم به ، وتارة يحزم بصدقه جزماً لا يبقى معه شك ، فليس خبر كل واحد يفيد العلم ولا الظن ، ولا يجوز أن ينفي عن خبر الواحد مطلقاً أنه يحصل العلم ، فلا وجه لإقامة الدليل على أن خبر الواحد لا يفيد العلم وإلا اجتمع النقيضان ؛ بل نقول خبر الواحد يفيد العلم في مواضع : •
(أحدها) خبر من قام الدليل القطعي على صدقه ، وهو خبر الواحد القهار جل وعلا وخبر رسوله في كل ما يخبر به .

(الثاني) خبر الواحد بمحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يصدقه كخبر الحبر الذي أخبر بمحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إن الله يضع السموات على إصبع والارضين على إصبع والشجر على إصبع ، فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقاً له ، وتكبر من أخبره أنه رأى السد مثل البرد الخبير فقال «قد رأيته» ، ومن هذا ترتيبه صلى الله عليه وسلم على خبر الخبير له مقتضاه كفرو من أخبره بنقض قوم العهد ، وخبر من أخبره عن رجل أنه شتمه ونال من عرضه فأمر بقتله .

فهذا تصديق للخبر بالفعل ، وقد كان صلى الله عليه وسلم يقطع بصدق أصحابه كما قطع بصدق تميم الداري لما أخبره بقصة الدجال . وروى ذلك عنه على المنبر ، ولم يقل أخبرني جبريل عن الله ؛ بل قال «حدثني تميم الداري» ، ومن له أدنى معرفة بالسنة يرى هذا كثيراً فيما يحزم بصدق أصحابه ؛ ويرتب على أخبارهم مقتضاها من المحاربة والمسالمة والقتل والقتال .

ونحن نشهد بالله والله شهادة على البتة والقطع ، لا نمتري فيها ولا نشك على صدقهم ونحزم به جزماً ضرورياً لا يمكننا دفعه عن نفوسنا ، ومن هذا أنه كان يحزم بصدقهم فيما يخبرونه به من رؤيا المنام ؛ ويحزم لهم بتأويلها ويقول إنها رؤيا حق ، وأثنى الله تعالى عليه بذلك في قوله (ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) وأثنى عليه ومدحه بتصديقه لمن أخبره من المؤمنين .

ومن هذا لإخبار الصحابة بعضهم بعضاً بأنهم كانوا يحزمون بما يحدث به أحدهم عن رسول الله ﷺ ولم يقل أحد منهم لمن حدثه عن رسول الله ﷺ خبرك خبر واحد

لا يفيد العلم حتى يثبته ، وثوقف من توقف منهم حتى عنده آخر منهم لا يدل على رد خبر الواحد عن كونه خبر واحد ، وإنما كان يستثبت أحياناً نادرة جداً إذا استخبر .

ولم يكن أحد من الصحابة ولا أهل الإسلام بعدم يشكون فيما يخبر به أبو بكر الصديق عن رسول الله ﷺ ولا عمر ولا عثمان ولا علي ولا عبد الله بن مسعود وأبي ابن كعب وأبو ذر ومعاذ بن جبل وعبادة بن الصامت وعبد الله بن عمر وأمثالهم من الصحابة ، بل كانوا لا يشكون في خبر أبي هريرة مع تفرد بكثير من الحديث ، ولم يقل له أحد منهم يوماً واحداً من الدهر : خبرك خبر واحد لا يفيد العلم ، وكان حديث رسول الله (ص) أجلاً في صدورهم من أن يقابل بذلك ، وكان الخبر لهم أجلاً في أعينهم وأصدق عندهم من أن يقولوا له مثل ذلك .

وكان أحدهم إذا روى لغيره حديثاً عن رسول الله (ص) في الصفات تلقاه بالقبول واعتقد تلك الصفة به على القطع واليقين كما اعتقد رؤية الرب وتكليمه ونداءه يوم القيامة لعباده بالصوت الذي يسمعه البعيد كما يسمعه القريب ، ونزوله إلى سماء الدنيا كل ليلة ، ومحمكه وفرحه وإسكاسك سمواته على إصبع من أصابع يده ، وإثبات القدم له .

من سمع هذه الأحاديث ممن حدث بها عن رسول الله (ص) أو عن صاحب اعتقد ثبوت مقتضاها بمجرد سماعها من العدل الصادق ، ولم يرتب فيها حتى إنهم ربما تثبتوا في بعض أحاديث الأحكام حتى يستظفروا بآخر كما استظفر عمر رضي الله عنه برواية أبي سعيد الخدري على هجر أبي موسى ، وكما استظفر أبو بكر رضي الله عنه برواية محمد بن مسلمة على رواية المغيرة بن شعبه في توريث الجدة ، ولم يطلب أحد منهم الاستظهار في رواية أحاديث الصفات البتة ، بل كانوا أعظم مبادرة إلى قبولها وتصديقها والجزم بمقتضاها ، وإثبات الصفات بها من الخبر لهم بها عن رسول الله (ص) ، ومن له أدنى إلمام بالسنة والنفاذ إليها يعلم ذلك ، ولولا وضوح الأمر في ذلك لذكرنا أكثر من مائة موضع .

فهذا الذي اعتمدته نفاة العلم عن أخبار رسول الله (ص) خرقوا به إجماع الصحابة المعلوم بالضرورة وإجماع التابعين وإجماع أئمة الإسلام ، ووافقوا به المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج الذين انتهكوا هذه الحرمه ، وتبهم بعض الأصوليين والفقهاء ، وإلا فلا يعرف لهم سلف من الأئمة بذلك بل صرح الأئمة بخلاف قولهم .

فمن نص على أن خبر الواحد يفيد العلم مالك والشافعي وأصحاب أبي حنيفة وداود ابن علي وأصحابه كابن محمد بن حزم ونص عليه الحسن بن علي الكرايسي والخارث ابن أحمد المحاسبي .

قال ابن خوارز منداد في كتاب أصول الفقه - وقد ذكر خبر الواحد الذي لم يروه إلا الواحد والإثنان ، ويقع بهذا الضرب أيضاً العلم الضروري ، نص على ذلك مالك . وقال أحمد في حديث الرؤية : نعلم إنها حق ؛ ونقطع على العلم بها ، وكذلك روى المروزي قال : قلت لأبي عبد الله : ههنا اثنان يقولان إن الخبر يوجب عملاً ولا يوجب علماً فمابه ؛ وقال لا أدري ما هذا . وقال القاضي : وظاهر هذا إنه يسوى بين العلم والعمل . وقال القاضي في أول الخبر : خبر الواحد يوجب العلم إذا صح سنده ولم يختلف الرواية فيه ، وتلقته الأمة بالقبول ، وأصحابنا يطلقون القول فيه وأنه يوجب العلم وإن لم تتلقه بالقبول ، قال : والمذهب على ما حكيت لا غير .

فقد صرح بأن هذا هو المذهب ؛ ونص في رواية أحمد بن الحسين الترمذي أنه يحتم على الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهذه رواية أخرى تدل على أن خبر الواحد لا يفيد العلم ؛ فإنه قال في رواية المروزي : إذا جاء الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بإسناد صحيح فيه حكم أو فرض عملت به ودينه الله به ، ولا أشهد أن رسول الله ﷺ قال ذلك ؛ وسيأتي الكلام على معنى هذه الرواية إن شاء الله تعالى .

وقال ابن أبي يونس في أول الإرشاد : وخبر الواحد يوجب العلم والعمل جميعاً ؛ ونص القاضي أبو يعلى على هذا القول في الكفاية .

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتبه الأصول كالتبصرة وشرح اللمع وغيرهما وهذا لفظه في الشرح : وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول يوجب العلم والعمل سواء عمل به الكل أو البعض ، ولم يحك فيه نزاعاً بين أصحاب الشافعي ، وحكى هذا القول القاضي عبد الوهاب من المالكية عن جماعة من الفقهاء ، وصرحت الحنفية في كتبهم بأن الخبر المستفيض يوجب العلم ، ومثله بقول النبي صلى الله عليه وسلم : لا وصية لوارث ، قالوا مع أنه إنما روى من طريق الأحاد (قالوا) ونحوه حديث ابن مسعود في التبايعين إذا اختلفوا إن القول قول البائع أو يترادان (قالوا) ونحوه حديث عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس (قالوا) وكذلك حديث المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في إعطاء الجدة السدس ؛ قد اتفق السلف والخلف على استعمال حكم هذه الأخبار حين سمعوها ؛ فدل ذلك من أمرها على صحة عجزها وسلامتها ، وإن كان قد خالف فيها قوم فإنها عندنا شذوذ ولا يعتد بهم في الإجماع .

(قال) وإنما قلنا ما كان هذا سبيله من الأخبار فإنه يوجب العلم بصحة خبره من قبلنا إذا وجدنا السلف قد اتفقوا على قبول خبر هذا وصفه من غير تثبت فيه ولا

معارضة بالاصول أو بخبر مثله مع علنا بمذاهبهم في قبول الاخبار والنظر فيها وعرضها على الاصول ؛ دلنا ذلك من أمورهم على أنهم لم يصيروا إلى حكمه إلا من حيث ثبت عندهم صحته واستقامته ، فأوجب لنا العلم بصحته ، هذا لفظ أبي بكر الرازي في كتابه أصول الفقه .

ومن المعلوم لكل ذي حسن سليم وعقل مستقيم استفاضة أحاديث الرؤية والنداء والنزول والتكليم وغيرها من الصفات ، وتلقى الأمة لها بالقبول أعظم بكثير من استفاضة حديث اختلاف المتبايعين ؛ وحديث لا وصية لوارث ، وحديث فرض الجدة ، بل لا نسبة بين استفاضة أحاديث الصفات واستفاضة هذه الأحاديث فهل يسوغ لعاقل أن يقول إن هذه توجب العلم وتلك لا توجبه ، إلا أن يكون مباحثاً . وقد صرح الشافعي في كتبه بأن خبر الواحد يفيد العلم ، نص على ذلك صريحاً في كتاب اختلاف مالك ، ونصره في الرسالة المصرية على أنه لا يوجب العلم الذي يوجبه نص الكتاب والخبر المتواتر ، ونحن نذكر لفظه في الكتابين .

قال في الرسالة : فأما ما كان من سنة من خبر الخاصة الذي قد يختلف الخبر فيه فيكون الخبر محتملاً للتأويل ، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد ، فالحجة فيه عندي أن يلزم العالمين حتى لا يكون لهم رد ما كان منصوباً منه كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول لا أن ذلك إحاطة كما يكون نص الكتاب وخبر العامة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو شك في هذا شك لم نقل له تب ، وقلنا ليس لك إن كنت عالماً أن تشك كما ليس لك إلا أن تقضى بشهادة العدول وإن أسكن فيهم الغلط ، ولكن تقضى بذلك على الظاهر من صدقهم ، والله ولي ما غاب عنك من ذلك . اهـ

فهذا نصه في خبر يحتمل التأويل ليس معه غير كونه خبر واحد ، وهذا لا تنازع فيه فإنه يحتمل سنداً ومتناً ؛ وكلامنا في أخبار تلقيت بالقول واشتهرت في الأمة وصرح بها الواحد بحضرة الجمع ، ولم ينكره منهم منكر ، بل قبله السامع وأثبت به صفة الرب تعالى ؛ وأنكر على من نفاها ، كما أنكر جميع أئمة الإسلام على من نفى صفات الرب الخيرية ونسبوه إلى البدعة .

وأما ما ذكره في كتابه الأخير فقال : فقلت له - يعني من يناظره - رأيت إن قال لك قائل : أنهم جميع ما روي عن رويته عنه ، فإن أخاف غلط كل محدث عنهم ممن حدث عنه إذا روى عن النبي ﷺ خلافه ، فلا يجوز أن يتم حديث أهل الثقة ، قلت فهل رواه أحد منهم إلا واحد من واحد ؟ قال لا ؛ قلت وما رواه عن النبي ﷺ

واحد عن واحد ، قال نعم ؛ قلت : فإنما علمنا أن النبي (ص) قاله بصدق المحدث عندنا وعلمنا أن من سمينا قوله بحديث الواحد عن الواحد ، قال نعم ، قلت وعلمنا بأن النبي ﷺ قاله علمنا بأن من سميناه قاله ، قال نعم ؛ قلت فإذا استوى العلمان من خبر الصادق فأولى بنا أن نصير إليه الخبر عن رسول الله (ص) أن نأخذ به أو الخبر عن دونه ؛ قال بل الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إن ثبت ، قلت ثبوتها واحد ؛ فقال فالخبر عن رسول الله (ص) أولى بنا أن نصير إليه ، وإن أدخلتم على المخبرين عنه أنه يمكن فيهم الغلط دخل عليكم في كل حديث روى مخالف الحديث الذي جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن قلت ثبتت بخبر الصادقين فما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أولى عندنا أن يؤخذ به .

فقد نص كما ترى بأنه إذا رواه واحد عن واحد عن النبي (ص) يعلم أن النبي (ص) قاله يصدق الراوى عندنا ولا يناقض ، هذا نصه في الرسالة ، فإنه إنما نفي هناك أن يكون العلم المستفاد منه مساوياً للعلم المستفاد من نص الكتاب وخبر التواتر ، وهذا حق فإن العلم يتفاوت في القوة والضعف ، وقد قال القاضي في رواية حنبل عن أحد في أحاديث الرؤية : نؤمن بها ونعلم أنها حق ؛ قال فقطع على العلم بها ، وذهب إلى ظاهر هذا الكلام جماعة من أصحابنا ، وقالوا خبر الواحد إن كان شرعياً أوجب العلم ، قال وهذا محمول عندى على وجه صحيح من كلام أحمد ، وأنه يوجب العلم من طريق الاستدلال لا من جهة الضرورة .

والاستدلال يوجب العلم من أربعة أوجه :

(أحدها) أن تتفاه الأمة بالتبول ، فيدل ذلك على أنه حق ، لأن الأمة لا تجتمع على خطأ ، وإن قبول الأمة يدل على أن الحجة قد قامت عندهم بصحة ؛ لأن العادة أن خبر الواحد الذي لم تقم به الحجة لا تجتمع الأمة على قبوله ، وإنما يقبله قوم ويرده قوم (والثاني) خبر النبي صلى الله عليه وسلم وهو واحد فيقطع بصدقه ، لأن الدليل قد دل على عصمته (الثالث) أن يخبر الواحد ويدعى أنه سمعه من رسول الله (ص) فلا ينكره ، ويدل على أنه حق أن النبي (ص) لا يقر على الكذب (الرابع) أن يخبر الواحد ويدعى على عدد كثير أنهم سمعوه منه ، فلا ينكره منهم أحد ، فيدل على أنه صدق ؛ لأنه لو كان كذباً لم تتفق دراعيمهم على السكوت عن تكذيبه ، والعلم الواقع عن ذلك كله مكتسب ؛ لأنه واقع عن نظر واستدلال .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : قلت حصره لأخبار الأحاد المرجحة للعلم ليس بجامع

لأن مما يوجب العلم ما تلقاه الرسول أيضاً بالقبول ، كإخباره عن تميم الدارى وبما أخبر به مصداقاً له فيه (ومنها) إخبار شخصين عن قصة يعلم أنهما لم يتواطأ عليهما ويبعد في المادة الاتفاق على الكذب فيها والخطأ وغير ذلك .

قلت : أخبار الآحاد الموجبة للعلم لا تنحصر ، بل يجد المخبر حلاً لا يهلك فيه بكتفه منها ، كما إذا أخبره من لم يجرب عليه كذباً قط أنه شاهده ، فإنه يجزم به جزمًا ضرورياً أو يقارب الضرورة ، وكما إذا أخبر بخبر عليه في الأخبار به ضرر ، فأخبر به تديناً وخشية لله تعالى ، كما إذا أتى بنفسه اختياراً وأخبر عن نفسه بمجد ارتكبه يطلب تطهيره منه بالحد ، أو أقر على نفسه بحق ادعى به عليه حيث لا بينة ولا يمين يطلب منه ، ولا مخافة تلحقه في الإنكار ، أو أخبر المقتى بأمر فعله ليحصل له المخرج منه ، أو أخبر الطبيب بألم يجمده يطلب زواله ؛ إلى أضعاف أضعاف ذلك من الأخبار التي يقطع السامع بصدق المخبر بها ؛ فكيف ينشرح صدره وينطلق لساناً بأن خبر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وحلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهم إذا قالوا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا أنها لا تفيد علماً البتة . سبحانه هذا بهتان عظيم .

ونحن نشهد بالله أن هؤلاء كانوا إذا أخبروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبر جزم بصدقهم ، ونشهد بالله أنهم كانوا إذا أخبروا سوامهم من الصحابة والتابعين جزم بصدقهم ، بل نشهد بالله أن سالماً وناقماً وسعيد بن المسيب وأمثالهم بهذه المنزلة ، بل مالك والأوزاعي والليث ونحوهم كذلك . فلا يقع عندنا ولا عند من عرف القوم الاحتمال فيما يقول فيه مالك سمعت نافعاً يقول سمعت ابن عمر يقول : سمعت النبي (ص) يقول : ونحن قاطعون بخطأ منازعنا في ذلك .

وقد ذهبت جماعة من أهل الأصول على أن الإجماع إذا انفقد على العمل بخبر الواحد صار كالمثوات ؛ حكى ذلك ابن برهان واختار أنه لا يصير كالمثوات ، وذهب جماعة أيضاً إلى أن الواحد إذا ادعى على جماعة بمحضرتهم صدقه فسكتوا صار خبره كالمثوات ، وقد ذهب جماعة من أصحاب أحد وغيرهم إلى تكفير من يجمد ما ثبت بخبر الواحد العدل ، والتكفير مذهب اصحق بن راهويه ، وإنما أتى منكر لإفادة خبر الواحد للعلم من جهة القياس الفاسد ، فإنه قاس المخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرع عام للآمة أو بصفة من صفات الرب تعالى على خبر الشاهد على قضية معينة ، وما بعد ما بينهما فإن المخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قدر أنه كذب عبداً أو خطأ ولم يظهر

ما يدل على كذبه لزوم من ذلك إضلال الخلق ، إذ الكلام في الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول وعملته بموجبه وأثبتت به صفات الرب وأفعاله ، فإن ما يجب قبوله شرعاً من الاخبار لا يكون باطلاً في نفس الأمر ، لا سيما إذا قبلته الأمة كلها ، وهكذا يجب أن يقال في كل دليل يجب اتباعه شرعاً لا يكون إلا حفاً ، فيكون مدلوله ثابتاً في نفس الأمر .

هذا فيما يخبر به عن شرع الرب تعالى وأسمائه وصفاته بخلاف الشهادة المعينة على مشهود عليه معين ، فهذه قد لا يكون مقتضاهما ثابتاً في نفس الأمر .

وحرف المسئلة انه لا يجوز أن يكون الخبر الذي تعبد الله به الأمة وتعرف به إليهم على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم في إثبات أسمائه وصفاته كذباً وباطلاً في نفس الأمر ، فإنه من حجج الله على عباده ، وحجج الله لا تكون كذباً وباطلاً ، بل لا تكون إلا حفاً في نفس الأمر ، ولا يجوز أن تنكأ أدلة الحق والباطل ، ولا يجوز أن يكون الكذب على الله وشرعه رديته مشتبهاً بالوحي الذي أنزله على رسوله وتعبد به خلقه ، بحيث لا يتميز هذا من هذا ، فإن الفرق بين الحق والباطل ، والصدق والكذب وروحي الشيطان وروحي الملك عن الله أظهر من أن يشبه أحدهما بالآخر ، ألا وقد جعل الله على الحق نوراً كنور الشمس يظهر للبصائر المستنيرة ، والبس الباطل ظلمة كظلمة الليل ، وليس بمستنكر أن يشبه الليل بالنهار على أعمى البصر ، كما يشبه الحق والباطل على أعمى البصيرة .

قال معاذ بن جبل في قضيته : تلقى الحق من قاله ، فإن على الحق نوراً ، ولكن لما اظلمت القلوب وعميت البصائر بالإعراض عما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وازدادت الظلمة باكتفائها بأراء الرجال ، التبس عليها الحق بالباطل ، فحذرت على أحاديثه الصحيحة التي رواها أهل الأمة وأصدقها أن تكون كذباً ، وجوزت على الأحاديث الباطلة المكذوبة المختلفة التي توافق أهواءها أن تكون صدقاً فاحتجبت بها .

وسر المسئلة أن خبر العدول الثقات الذي أوجب الله تعالى على المسلمين العمل به هل يجوز أن يكون في نفس الأمر كذباً وخطأ ولا ينصب الله دليلاً على ذلك ، فمن قال إنه يوجب العلم يقول لا يجوز ذلك ، بل متى وجدت الشروط الموجبة للعمل به وجب ثبوت خبره في نفس الأمر ، وعلى هذا تنازعوا في كفر تاركه لكونه من الحجج العلية كما تكلموا في كفر جاحد الإجماع أن من رد الخبر الصحيح اعتقاداً لغلط الناقل

أو كذبه أو لا اعتقاد الراد أن المعصوم لا يقول هذا أو لا اعتقاد نسخه ونحوه ، فردّه
اجتهاداً وحراً على نصر الحق ، فإنه لا يكفر بذلك ولا يفسق فقد رد غير واحد من
الصحابه بمض أخبار الآحاد الصحيحة ، كما رد عمر حديث فاطمة بنت قيس في إسقاط
نفقة المطلقة ثلاثاً ، وكما ردت عائشة رضى الله عنها حديث ابن عمر في تعذيب الميت
ببكاؤه أهله عليه وغير ذلك .

فصل

وأما رواية الأثرم عن أحد أنه لا يشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخبر
ويعمل به ، فهذه رواية انفرد بها الأثرم ؛ وليست في مسائله ، ولا في كتاب السنة ؛ وإنما
حكاهما القاضي أنه وجدها في كتاب معاني الحديث ؛ والأثرم لم يذكر أنه سمع ذلك منه
بل لعله بلغه عنه من واهم وهم عليه في لفظه ، فلم يرو عنه أحد من أصحابه ذلك ؛ بل
المروى الصحيح عنه أنه جزم على الشهادة للعشرة بالجنة ، والخبر في ذلك خبر واحد ،
ولعل توقفه عن الشهادة على سبيل الورع ، فكان يجزم بتحريم أشياء ، ويتوقف عن
إطلاق لفظ التحريم عليها ، ويجزم بوجوب أشياء ، ويتوقف عن إطلاق لفظ الوجوب
عليها تورعاً ؛ بل يقول : أكره كذا وأستحب كذا ؛ وهذا كثير في أجوبته .

وقد قال في موضع : ولا نشهد على أحد من أهل القبلة أنه في النار لذنب عمله ولا
لكبيرة أتاها إلا أن يكون ذلك في حديث فنصدقه ونعلم أنه كما جاء ولا ننص الشهادة
ولا نشهد على أحد أنه في الجنة لصالح عمله ولخير أتاها ، إلا أن يكون في ذلك حديث
فنقبله كما جاء على ما روى ولا ننص . قال القاضي : ولا ننص الشهادة ، معناه
هتدي ولا نطلع على ذلك .

قال شيخ الإسلام : لفظ نصح هو المشهود عليه معناه لا نشهد على المعين ، وإلا
فقد قال نعم أنه كما جاء ؛ وهذا يقتضى أنه يفيد العلم .

وأيضاً فإن من أصله أنه يشهد للعشرة بالجنة للخبر الوارد ، وهو خبر واحد ؛
وقال أشهد وأعلم واحد ، وهذا دليل على أنه يشهد بموجب خبر الواحد ، وقد خالفه
ابن المديني وغيره .

قال الذين يقولون : أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم تفيد العلم ، قال الله تعالى
(وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى)

وقال تعالى آمراً لنبيه صلى الله عليه وسلم ان يقول (إن أتبع إلا ما يوحى إليّ) وقال تعالى (إننا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون) وقال تعالى (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) قالوا فعلم ان كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين كله وحى من عند الله ، وكل وحى من عند الله فهو ذكر أنزله الله ، وقد قال تعالى (وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة) فالكتاب القرآن ، والحكمة السنة ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : إني أوتيت الكتاب ومثله معه ، فأخبر أنه أوتي السنة كما أوتي الكتاب ، والله تعالى قد ضمن حفظ ما أوحاه إليه وأنزل عليه ليقم به حجة على العباد إلى آخر الدهر ، وقالوا فلو جاز على هذه الاخبار ان تكون كذباً لم تكن من عند الله ولا كانت بما أنزله الله على رسوله وآتاه إياه تفسيراً لكتابه وتبييناً له ، وكيف تقوم حجة على خلقه بما يجوز أن يكون كذباً في نفس الأمر ، فإن السنة تجري مجرى تفسير الكتاب وبيان المراد ، فهي التي تعرفنا مراد الله من كتابه ، فلو جاز أن تكون كذباً وغلطاً لبطلت حجة الله على العباد ، ولقال كل من احتج عليه بسنة تبين القرآن وتفسره : هذا في خبر واحد لا يفيد العلم فلا تقوم على حجة بما لا يفيد العلم ، وهذا طردها المذهب الفاسد . وأطرد الناس له ابعدهم عن العلم والإيمان .

والذي يقضى منه العجب لأنهم لا يرجعون إلى أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما لا تفيد العلم ، ويرجعون إلى الخيالات الذهنية والشبهات الباطلة التي تلقوها عن أهل الفلسفة والتجهم والاعتزال ، ويزعمون أنها براهين عقلية قال شيخ الإسلام ابن تيمية - وقد قسم الاخبار إلى تواتر وأحاد فقال بعد ذكر التواتر : —

وأما القسم الثاني من الاخبار فهو ما لا يرويه إلا الواحد العدل ونحوه ، ولم يتواتر لفظه ولا معناه ، ولكن تلقته الامة بالقبول عملاً به أو تصديقاً له كخبر عمر بن الخطاب : « إنما الأعمال بالنيات ، وخبر ابن عمر نهى عن بيع الولاء وهبته وخبر أنس دخل مكة وعلى رأسه المغفر وكخبر أبي هريرة لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ، وكقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، وقوله : إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل ، وقوله في المطلقة ثلاثاً

« حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك » وقوله « لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ » وقوله « إنما الولاء لمن أعتق » وقوله يعني ابن عمر « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر في رمضان على الصغير والكبير والذكر والأنثى » وأمثال ذلك . فهذا يفيد العلم اليقيني عند جماهير أمة محمد صلى الله عليه وسلم من الأولين والآخرين .

أما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع ، وأما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة ، والمسئلة منقولة في كتب الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية مثل السرخسي وأبي بكر الرازي من الحنفية ، والشيخ أبي حامد وأبي الطيب والشيخ أبي اسحاق من الشافعية ، وابن خوارزمنداد وغيره من المالكية ، ومثل القاضي أبي يعلى وابن أبي موسى وأبي الخطاب وغيرهم من الحنبلية ، ومثل أبي اسحاق الاسفرائيني وابن فورك وأبي اسحاق النظام من المتكلمين .

ولأنما نازع في ذلك طائفة كابن الباقلاني ومن تبعه مثل أبي المعالي والغزالي وابن عقيل ، وقد ذكر أبو عمرو بن الصلاح القول الأول وصححه واختاره ، ولكنه لم يعلم كثرة القائلين به ليتقوى بهم ، ولأنما قاله بموجب الحجة الصحيحة ، وظن من اعترض عليه من المشايخ الذين لهم علم ودين وليس لهم بهذا الباب خبرة تامة ان هذا الذي قاله الشيخ أبو عمرو انفرده عن الجمهور ، وعذرهم انهم يرجعون في هذه المسائل إلى ما يجدونه من كلام ابن الحاجب ، وإن ارتفعوا درجة صعودوا إلى السيف الأمدي وإلى ابن الخطيب ، فإن علا سندهم صعودوا إلى الغزالي والجيوفي والباقلاني .

قال : وجميع أهل الحديث على ما ذكره الشيخ أبو عمرو ، والحجة على قول الجمهور ، أن تلقى الأمة للخبر تصديقاً وعملاً إجماع منهم ، والأمة لا تجتمع على ضلالة كما لو اجتمعت على موجب عموم أو مطلق أو اسم حقيقة أو على موجب قياس فإنها لا تجتمع على خطأ ؛ وإن كان الواحد منهم لو جرد النظر إليه لم يؤمن عليه الخطأ فإن العصمة تثبت بالنسبة الإجماعية ، كما أن خبر التواتر يجوز الخطأ والكذب على واحد واحد من المخبرين بمفرده ، ولا يجوز على المجموع ؛ والأمة معصومة من الخطأ في روايتها ورأيها ورقاياها كما قال النبي صلى الله عليه وسلم

و أرى رؤياكم قد تواطأت على أنها في العشر الأواخر ، فن كان متحريرا فليتحرها
في السبع الأواخر ، فجعل تواطؤ الرؤيا دليلا على صحتها ، والآحاد في هذا الباب
قد تكون ظنونا بشروطها ، فإذا قويت صارت علوماً ، وإذا ضعفت صارت
أوهاما وخيالات فاسدة .

قال وأيضا فلا يجوز أن يكون في نفس الامر كذبا على الله وسوله وليس في
الامة من ينكره إذ هو خلاف ما وصفهم الله تعالى به .

(فان قيل) أما الجزم بصدقه فلا يمكن منهم ، وأما العمل به وهو الواجب
عليهم وإن لم يكن صحيحا في الباطن ، وهذا سؤال ابن الباقلاني .

(قلنا) أما الجزم بصدقه فإنه قد يحتج به من القرائن ما يوجب العلم ؛
إذ للقرائن المجردة قد تفيد العلم بمضمونها ، فكيف إذا احتفت بالخبر ، والمنازع
يفي على هذا أصله الواهي ان العلم بمجرد الأخبار لا يحصل إلا من جهة العدد ؛
فلزمه أن يقول ما دون العدد لا يفيد أصلا ؛ وهذا غلط خالفه فيه حذاق أتباعه ؛
وأما العمل به فلزجاز أن يكون في الباطن كذبا وقد وجب علينا العمل به لانعقد
الإجماع على ما هو كذب وخطأ في نفس الامر ؛ وهذا باطل ، فإذا كان تلقى
الامة له بالقبول يدل على صدقه لانه إجماع منهم على أنه صدق مقبول لإجماع
السلف والصحابة أولى أن يدل على صدقه ؛ فإنه لا يمكن أحدا أن يدعى إجماع
الامة إلا فيما أجمع عليه سلفها من الصحابة والتابعين ، وأما بعد ذلك فقد انتشرت
انتشارا لا تضبط أقوال جميعها .

قال : وأعلم ان جمهور أحاديث البخاري ومسلم من هذا الباب كما ذكره الشيخ
أبو عمرو ومن قبله من العلماء كالحافظ أبي طاهر السلفي وغيره ؛ فإن ما تلقاه أهل
الحديث وعلمائوه بالقبول والتصديق فهو حصل للعلم مفيد اليقين ؛ ولا عبرة بمن
عدمهم من المتكلمين والأصوليين ؛ فإن الاعتبار في الإجماع على كل أمر من الأمور
الدينية بأهل العلم به دون غيرهم ؛ كما لم يعتبر في الإجماع على الأحكام الشرعية
إلا العلماء بها دون المتكلمين والنحاة والاطباء ؛ وكذلك لا يعتبر في الإجماع على
صدق الحديث وعدم صدقه إلا أهل العلم بالحديث وطرقه وعلماء ؛ وهم علماء أهل
الحديث العاملون بأحوال نبيهم ، الضابطون لأقواله وأفعاله المعتنون بها أشد من

عناية المقلدين بأقوال متبوعيههم .

فكما أن العلم بالتواتر ينقسم إلى عام وخاص ، فيتواتر عند الخاصة ما لا يكون معلوماً لغيرهم فضلاً أن يتواتر عندهم ، فأهل الحديث لشدة عنايتهم بسنة نبيهم وضبطهم لأقواله وأفعاله وأحواله يعلون من ذلك علماً لا يشكون فيه مما لا شعور لغيرهم به ألبتة ، فخير أبي بكر وعمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل وابن مسعود ونحوهم يفيد العلم الجازم الذي يلتحق عندهم بقسم الضروريات ، وعند الجهمية والمعتزلة وغيرهم من أهل الكلام لا يفيد علماً ، وكذلك يعلون بالضرورة أن رسول الله ﷺ أخبر أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة ، وعند الجهمية رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل ذلك ، ويعلمون بالضرورة أن نبيهم صلى الله عليه وسلم أخبر عن خروج قوم من النار بالشفاعة ، وعند المعتزلة والخوارج لم يقل ذلك . وباجملة فهم جازمون بأكثر الأحاديث الصحيحة قاطعون بصحتها عنه ، وغيرهم لا علم عنده بذلك

والمقصود أن هذا القسم من الأخبار يوجب العلم عند جمهور العقلاء .
وأما خبر الواحد الذي أوجبت الشريعة تصديق مثله والعمل به بأن يكون خبر عدل معروف بالصدق والضبط والحفظ ؛ فهذا في إفادته للعلم قولان ؛ هما روايتان منصوبتان عن أحمد (أحدهما) إنه يفيد العلم أيضاً وهو أحد الروايتين عن مالك ؛ اختاره جماعة من أصحابه منهم محمد بن خواز منداد ، واختاره جماعة من أصحاب أحمد منهم ابن أبي موسى وغيره ؛ واختاره الحارث المحاسبي ؛ وهو قول جمهور أهل الظاهر وجمهور أهل الحديث ؛ وعلى هذا فيحلف على مضمونه ويشهد به (والقول الثاني) إنه لا يوجب العلم وهو قول جمهور أهل الكلام وأكثر المتأخرين من الفقهاء وجماعة من أهل الحديث ، وعلى هذا فلا يحلف على مضمونه ولا يشهد به ؛ وقد حلف الإمام على كثير من مضمون كشير من الأخبار الاتحاد حلف على البت ؛ وأهل الحديث لا يجعلون حصول العلم بمنبر هذه الأخبار الثابتة من جهة العادة المطردة في حق سائر المخبرين ، بل يقولون ذلك لأمر يرجع إلى المخبر وأمر يرجع إلى المخبر عنه وأمر يرجع إلى المخبر به ، وأمر يرجع إلى المخبر المبلغ .

فأما ما يرجع إلى المخبر فإن الصحابة الذين بلغوا الامة سنة نبهم كانوا أصدق الخلق لهجة ؛ وأعظمهم أمانة وأحفظهم لما يسمعون ، وخصهم الله تعالى من ذلك بما لم يخص به غيرهم ؛ فكانت طبيعتهم قبل الإسلام الصدق والامانة ؛ ثم ازدادوا بالإسلام قوة في الصدق والامانة ؛ وكان صدقهم عند الامة وعدالتهم وضبطهم وحفظهم عن نبهم أمراً معلوماً لهم بالاضطرار ، كما يعلمون إسلامهم وإيمانهم وجهادهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وكل من له أدنى علم بحال القوم يعلم أن خبر الصديق وأصحابه لا يقاس بخبر من عداهم وحصول الثقة واليقين بخبرهم فوق الثقة واليقين بخبر من سواهم من سائر الخلق بعد الأنبياء .

فقياس خبر الصديق على خبر آحاد المخبرين من أفسد قياس في العالم ؛ وكذلك الثقات العدول الذين رووا عنهم هم أصدق الناس لهجة وأشدهم تحرياً للصدق والضبط حتى لا تعرف في جميع طوائف بني آدم أصدق لهجة ولا أعظم تحرياً للصدق منهم ؛ وإنما المتكلمون أهل ظلم وجمل يقيسون خبر الصديق والفاروق وأبي بن كعب بأخبار آحاد الناس ؛ مع ظهور الفرق المبين بين المخبرين ؛ فمن أظلم ممن سوى بين خبر الواحد من الصحابة وخبر الواحد من أفراد الناس في عدم إفادة العلم ؛ وهذا ؛ نزلة من سوى بينهم في العلم والدين والفضل .

وأما ما يرجع إلى المخبر عنه فإن الله سبحانه تكفل لرسوله صلى الله عليه وسلم بأن يظهر دينه على الدين كله ؛ وأن يحفظه حتى يبلغه الأول لمن بعده فلا بد أن يحفظ الله سبحانه حججه وبيناته على خلقه ؛ لئلا تبطل حججه وبيناته ؛ ولهذا فضح الله من كذب على رسوله في حياته وبعد مماته وبين حاله للناس ؛ قال سفيان ابن عيينة ما شر الله أحداً يكذب في الحديث . قال عبد الله بن المبارك لو لم رجل أن يكذب في الحديث لأصبح والناس يقولون فلان كذاب .

وقد عاقب الله الكاذبين عليه في حياته بما جعلهم به نكالا وعبرة حفظاً لوحجه ودينه ؛ وقد روى أبو القاسم البغوي حدثنا يحيى بن عبد الحميد الحماني حدثنا علي ابن مسهر عن صالح بن حيان عن بريدة عن أبيه قال جاء رجل في جانب المدينة فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرني أن أحكم فيكم برأي في أموالكم وفي كذا وكذا ؛ وكان خطب امرأة منهم في الجاهلية فأبوا أن يزوجوه ؛ ثم ذهب

حتى نزل على المرأة فبعث القوم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال تكذب عدو الله ؛ ثم أرسل رجلاً فقال ان وجدته حياً فاقتله فان انت وجدته ميتاً فخرقه بالنار ؛ فانطلق فوجده قد لدغ فأتى فخرقه بالنار ؛ فعند ذلك قال النبي (ص) « من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » .

وروى أبو بكر بن مردويه من حديث الوازعى عن أبي سلية عن أسامة عن رسول الله (ص) « من تقول على ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار ، وذلك لأنه بعث رجلاً فكذب عليه فوجد ميتاً قد انشق بطنه ولم تقبله الارض .
فألقه سبحانه لم يقر من كذب عليه في حياته وفضحه ؛ وكشف ستره للناس بعد مماته .

وأما ما يرجع إلى المخبر به فإنه الحق المحض وهو كلام رسول الله (ص) الذي كلامه وحى فهو أصدق الصدق ؛ وأحق الحق بعد كلام الله ؛ فلا يشتبه بالكذب والباطل على ذى عقل صحيح ؛ بل عليه من النور والجلالة والبرهان ما يشهد بصدقه ؛ والحق عليه نور ساطع يبصره ذو البصيرة السليمة ؛ فبين الخبر الصادق عن رسول الله (ص) وبين الخبر الكاذب عنه من الفرق كما بين الليل والنهار والضوء والظلام ؛ وكلام النبوة متميز بنفسه عن غيره من الكلام الصدق ؛ فكيف نصبته بالكذب ؛ ولكن هذا إنما يعرفه من له عناية بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخباره وسنته ، ومن سوام في عمى عن ذلك ؛ فإذا قالوا أخباره وأحاديثه الصحيحة لا تفيد العلم فهم يخبرون عن أنفسهم انهم لم ينفيدوا منها العلم ، فهم صادقون فيما يخبرون به عن أنفسهم ، كاذبون في إخبارهم أنها لا تفيد العلم لاهل الحديث والسنة .

وأما ما يرجع إلى المخبر . فالمخبر نوعان : نوع له علم ومعرفة بأحوال الصحابة وعدالتهم وتحريمهم للصدق والضبط ؛ وكونهم أبعد خلق الله عن الكذب وعن الغلط والخطأ فيما نقلوه إلى الأمة وتلقاه بعضهم عن بعض بالقبول ، وتلقته الأمة عنهم كذلك ، وقامت شواهد صدقهم فيه ؛ فهذا المخبر يقطع بصدق المخبر ويفيده خبره العلم واليقين لمعرفة بحاله وسيرته . ونوع لا علم لهم بذلك ؛ وليس عندهم من المعرفة بحال المخبرين ما عند أولئك ، فهو لا قد لا يفيد خبرهم اليقين ، فإذا

انضم عمل الخير وعلمه بحال الخير وانضاف إلى ذلك معرفة الخير عنه ونسبة ذلك الخير إليه ، أفاد ذلك علماً ضرورياً بصحة تلك النسبة ، وهذا في إفادة العلم أقوى من خبر رجل مبرز في الصدق والحفظ ، عن رجل معروف بناية الإحسان والجود أنه سأل رجل معدم فقير ما يفتنيه فأعطاه ذلك ، وظهرت شواهد تلك العطية على الفقير ، فكيف إذا تعدد المخبرون عنه وكثرت رواياتهم وأحاديثهم بطرق مختلفة ، وعطايا متنوعة في أوقات متعددة .

قال أبو محمد بن حزم : وما بين أن أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم تفيد العلم أن الله تعالى قال (وأنزّلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) فصح أنه **عليه السلام** ما مور ببيان القرآن للناس ؛ وفي القرآن بجل كثير ، كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك مما لا يعلم ما ألهمنا الله تعالى فيه بلفظه ، لكن بتبيان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإذا كان بيانه لذلك المجمل غير محفوظ ولا مضمون سلامته مما ليس منه ، فقد بطل الانتفاع بنص القرآن ؛ وبطلت أكثر الشرائع المقترنة علينا فيه إذا لم ندر صحيح سراح الله تعالى منها بما أخطأ فيه الخطيء أو تعمد فيه الكذب الكاذب ؛ ومعاذ الله من هذا . قال : وأيضاً فنقول لمن قال : إن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى النبي **صلى الله عليه وسلم** لا يوجب العلم ؛ وأنه يجوز فيه تعمد الكذب والوهم ، وإنه غير مضمون الحفظ : أخبرونا هل يمكن أن يكون عندكم شريعة فرض أو تحريم أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ومات وهي باقية لازمة للسلين غير منسوخة ، لجلت حتى لا يعلمها علم اليقين أحد من أهل الإسلام في العالم أبداً ؟ وهل يمكن عندكم أن يكون حكم موضوع بالكذب أو بفساد بالوهم قد جاوز ومضى واختلط بأحكام الشريعة اختلاطاً لا يجوز أن يميزه أحد من أهل الإسلام في العالم أبداً ، أم لا يمكن عندكم شيء من هذين الوجهين ؟ فإن قالوا لا يمكنان أبداً بل قد أمنا ذلك ، صاروا إلى قولنا وقطعوا أن كل خبر رواه الثقة عن الثقة مسنداً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الديانة فإنه حق ، قد قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم كما هو ، وأنه يوجب العلم ويقطع بصحته ولا يجوز أن يختلط به خبر موضوع أو موهوم فيه لم يفقه قط رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلاطاً لا يتميز الباطل فيه من الحق أبداً ، وإن قالوا بل كل ذلك ممكن كانوا قد حكموا بأن دين الإسلام قد فسد وبطل أكثره واختلط ما أمر الله تعالى به مع ما لم يأمر به اختلاطاً لا يميزه أحد أبداً ، وانهم لا يدرون أبداً ما أمرهم الله به مما لم يأمرهم به ، ولا ما وضع الكاذبون والمستخفون بما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بالظن الذي هو أكذب

الحديث ، والذي لا يفتى من الحق شيئاً ؛ وهذا انسلاخ من الإسلام وهدم للدين وتفكيك في الشرائع .

ثم نقول لهم : أخبرونا إن كان ذلك كله ممكناً عندهم ، فهل أمركم الله بالعمل بما رواه الثقات مستنداً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أو لم يأمركم بالعمل به ؟ ولا بد من أحدهما ، فإن قالوا لم يأمرنا الله تعالى بذلك لحقوا بالمعتزلة ، وسيأتى جوابهم عن هذا القول ؛ وإن قالوا بل أمرنا الله تعالى بالعمل بذلك ، قلنا لهم : فقد قلتم إن الله تعالى أمركم بالعمل في دينه بما لم يأمركم به بما وضعه الكاذبون وأخطأ فيه الواهمون ، وأمركم أن تنسبوا إلى الله تعالى وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم ما لم يأتمكم به قط ؛ وما لم يقله الله ولا رسوله ، وهذا قطع عليه بأنه عز وجل أمر بالكذب عليه ، واقتضى العمل بالباطل وبما شرعه الكاذبون بما لم يأذن به الله وبما ليس من الدين ، وهذا عظيم جداً لا يستجيز القول به مسلم .

ثم نسألهم عما قالوا إنه ممكن من سقوط بعض ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحكم في الدين بإيجاب أو تحريم حتى لا يؤخذ عن أحد هل بقي علينا العمل به أم سقط عنا ؛ ولا بد من أحدهما ، فإن قالوا بل هو باق علينا ، قلنا لهم كيف يلزمنا العمل بما لا ندرى وبما لم يبلغنا أبداً ، وهذا من تحميل الإصر والحرج والعسر الذي قد آتانا الله منه .

(وإن قالوا) بل قد سقط عنا العمل به (قلنا لهم) فقد أجزتم نسخ شريعة من شرائع دين الإسلام ، مات رسول الله (ص) وهي محكمة باقية لازمة ؛ فأخبرونا من الذي نسخها وأبطلها ؛ وقد مات رسول الله (ص) وهي لازمة لنا غير منسوخة ؛ وهذا خلاف الإسلام والخروج منه جملة .

(فإن قالوا) لا يجوز أن يسقط حكم شريعة مات النبي (ص) وهو لازم لنا ولم ينسخ ، قلنا لهم فن أين أجزتم هذا النوع من الحفظ في الشريعة ؛ ولم تجزوا تمام الحفظ للشريعة من أن لا يختلط بها باطل لم يأمر الله به قط اختلاطاً لا يتميز معه الحق الذي أمر الله به من الباطل الذي لم يأمر به قط ، وهذا لا مخلص لهم منه ، ولا فرق بين من منع من سقوط شريعة حق أو أجاز اختلاطها بالباطل ، وبين من منع من اختلاط الحق في شريعة بالباطل ؛ وأجاز سقوط شريعة حق ، وكل هذا باطل لا يجوز البتة وممتنع ، قد آتانا كونه والله الحمد .

وإذا صح هذا فقد ثبت يقيناً أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى رسول الله

صلى الله عليه وسلم حق مقطوع به موجب العلم والعمل جميعاً . قال : وأيضاً فإن الله تعالى قال (لتيين للناس ما نزل إليهم) وقال تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فإبليت رسالتك والله يجمعك من الناس) ففسأهم هل بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أنزل إليه من ربه أم لم يبين ، وهل بلغ ما أنزل إليه أم لم يبلغ ، فلا بد من أحد أمرين : فنقولهم إنه بلغ ما أنزل إليه وبينه للناس ؛ وأقام الحججة على من بلغه ؛ ففسأهم عن ذلك التبليغ وذلك البيان ؛ أما باقيا عندنا وإلى يوم القيامة ؟ أم هما غير باقين ؟ فإن قالوا بل هما باقيا إلى يوم القيامة ، رجعوا إلى قولنا وأقروا أن الحق من كل ما أنزل الله في الدين مبين عما لم ينزله ، مبلغ إلينا وإلى يوم القيامة ، وهذا هو نص قولنا في أن خبر الواحد العدل عن مثله مسنداً إلى رسول الله (ص) حق مقطوع بغيبه موجب للعلم والعمل ؛ وإن قالوا بل هما غير باقين ، دخلوا في عظيمة وقطعوا بأن كثيراً من الدين قد بطل ، وأن التبليغ قد سقط في كثير من الشرائع ، وأن بيان رسول الله (ص) لكثير من الدين قد ذهب ذهاباً لا يوجد معه أبداً ؛ وهذا قول الرافضة ، بل شر منه ؛ لأن الرافضة ادعت أن حقيقة الدين موجودة عند إنسان مضمون كونه في العالم ؛ وهؤلاء أبطلوه من جميع العالم ، ونموذ بالله من كلا القولين .

وأيضاً فإن الله تعالى قد قال (قل إنما حرم ربي الفواحش) إلى قوله (ما لا تعلمون) وقال تعالى (إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى) وقال تعالى (إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً) وقال تعالى ذاماً لقوم في قولهم (إن نطقنا إلا ظناً — وإن أنتم إلا متحرون) وقد صح أن الله تعالى افترض علينا العمل بخبر الواحد الثقة عن مثله مبلغاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وأن نقول أمر رسول الله (ص) بكذا ونهى عن كذا وفعل كذا ، والله تعالى حرم القول في دينه بالظن وحرم علينا أن نقول عليه إلا بعلم ؛ فلو كان الخبر المذكور يجوز فيه الكذب أو الوهم لكان قد أمرنا أن نقول عليه ما لا نعلم ، ولكان قد أوجب علينا الحكم في الدين بالظن الذي لا نتيقنه ، والذي هو الباطل الذي لا يغني عن الحق شيئاً ؛ والذي هو غير الهدى الذي جاء من عند الله ، وهذا هو الإفك والكذب والباطل الذي لا يحل القول به والذي حرم الله علينا أن نقول به .

فصح بيقيناً أن الخبر المذكور حق مقطوع على غيبه موجب للعلم والعمل معاً ، وبالله التوفيق فصار كل من يقول بإيجاب العمل بخبر الواحد ، وأنه مع ذلك ظن لا يقطع بصحة غيبه ولا بوجوب العلم قائلاً بأن الله تعبدنا بأن نقول عليه ما ليس لنا به علم ، وأن نحكم في

ديننا بالظن الذي قد حرم علينا أن نحكم به في الدين ، وهذا عظيم جداً . وأيضاً فإن الله تعالى يقول (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) وقال تعالى (ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه) وقال تعالى (إن الدين عند الله الإسلام) فنقول لمن جوز أن يكون ما أمر الله به نبيه من بيان شرائع الإسلام غير محفوظ ، وأنه يجوز فيه التبديل ، وأن يختلط بالكذب الموضوع اختلاطاً لا يتميز أبداً أخبرونا عن إكمال الله تعالى لنا ديننا ورضاه الإسلام لنا ديناً ومنعه من قبول كل دين سوى الإسلام . أكل ذلك باق علينا ولنا وإلى يوم القيامة ، أم إنما كان ذلك للصحابة رضي الله عنهم فقط ؛ أم لا للصحابة ولا لنا ؟ ولا بد من أحد هذه الوجوه .

فإن قالوا لا للصحابة ولا لنا ، كان قائل هذا القول كافر لتكذيبه الله جهاراً ، وهذا لا يقوله مسلم ؛ وإن قالوا بل كل ذلك باق لنا وعلينا وإلى يوم القيامة ؛ صاروا إلى قولنا ضرورة ، وضع أن شرائع الإسلام كلها كاملة والنعمة بذلك علينا تامة ، وإن دين الإسلام الذي أزمنا الله تعالى اتباعه ؛ لأنه هو الدين عنده متميز من غيره ، قد هدانا بفضلته له ، وإننا على يقين أنه الحق ، وما عداه هو الباطل ، وهذا برهان ضروري قاطع على أن كل ما قاله رسول الله (ص) في الدين وفي بيان ما يلزمنا محفوظ لا يختلط به ما ليس منه أبداً .

. وإن قالوا : بل كان ذلك للصحابة فقط ؛ قالوا الباطل ، وخصصوا خطاب الله بدهوى كاذبة ، إذ خطابه تعالى بالآيات التي ذكرنا عموم لكل مسلم في الأبد ، ولزمهم مع هذه العظيمة أن دين الإسلام غير كامل عندنا ؛ والله تعالى رضي لنا منه ما لم يحفظه علينا والزمان منه ما لا ندرى أين نجده ، واقتضى علينا اتباع ما كذبه الزنادقة والمستخفون ووضعوه على لسان رسوله أو وهم فيه الواهمون بما لم يقله نبيهم (ص) وهذا يقين ليس هو دين الإسلام بل هو إبطال لدين الإسلام جهاراً ، ولو كان هذا (ومعاذ الله أن يكون) لكان ديننا كدين اليهود والنصارى الذين أخبر الله تعالى أنهم كتبوا الكتاب بأيديهم وقالوا هذا من عند الله ، وما هو من عند الله ، ونحن قد وثقنا بأن الله تعالى هو الصادق في قوله (قهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه) وإنه تعالى قد هدانا للحق فصحبنا أن كل ما قاله رسول الله (ص) فقد هدانا تعالى له وأنه حق مقطوع به .

قال ابن حزم : وقال بعضهم لما انقطعت به الأسباب : خبر الواحد يوجب علماً ظاهراً . قال : وهذا كلام لا يعقل ، وما علينا علماً ظاهراً غير باطن ولا علماً باطناً غير ظاهر ، بل كل علم يتيقن فهو ظاهر لمن عليه وباطن في قلبه ؛ وكل ظن لم يتيقن فليس علماً أصلاً لا ظاهراً ولا باطناً ، بل هو ضلال وشك وظن محرم القول به في دين الله .

ونقول لهم إذا كان عندكم يمكن أن يكون كثير من دين الإسلام قد اختلط بالباطل فما يؤمنكم إذ ليس محفوظاً أن يكون كثير من الشرائع قد بطلت لأنه لم ينقلها أحد أصلاً فإذا سنعوا من ذلك لومهم المنع من اختلاطها بما ليس منها ، لأن ضمان حفظ الله تعالى يقضى الأمان من كل ذلك .

وأيضاً فإنه لا يشك أحد من المسلمين أن كل ما عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه أمته من شرائع الدين وأجبا وحرامها وحلالها ، فإنه سنة الله تعالى وقد قال تعالى (ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً) وقال تعالى (لا تبدل لكلمات الله — ولا تبديل لكلماته) فلو جاز أن يكون ما نقله الثقات الذين افترض الله علينا قبول نقلهم والعمل به والقول بأنه سنة الله وبيان نبيه ، يمكن في شيء منه التحويل أو التبديل لكان إخبار الله تعالى بأنه لا يوجد لها تبديل ولا تحويل كذباً ، وهذا لا يجيزه مسلم أصلاً ، فصح يقينا لا شك فيه أن كل سنة سنّها الله عز وجل لرسوله وسنّها رسول الله ، فإنه لا يمكن في شيء منها تبديل ولا تحويل أبداً ، وهذا يوجب أن نقل الثقات في الدين يوجب العلم بأنه حق كما هو من عند الله عز وجل .

وأيضاً فإنهم يجمعون معنا على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم معصوم من الله في البلاغ في الشريعة ، وعلى تكفّف من قال ليس معصوماً في تبليغه الشريعة إلينا ، ونقول لهم : أخبرونا عن الفضيلة بالمعصية التي جعلها الله لرسوله صلى الله عليه وسلم في تبليغه الشريعة التي يمت بها أمي له في إخباره الصحابة بذلك فقط أم هي باقية لما أتى به عليه الصلاة والسلام في بلوغه إلينا وإلى يوم القيامة ؟ فإن قالوا بل هي له مع من شاهده خاصة لا في بلوغ الدين إلى من بعدهم ، قلنا لهم إذ قد جوزتم بطلان المعصية في تبليغ الدين بعد موته ، وجوزتم وجود الدخالة والفساد والبطلان والزيادة والنقصان والتعريف في الدين ، فمن أين وقع لكم الفرق بين ما جوزتم من ذلك بعده وبين ما منعت من ذلك في حياته ، فإن قالوا لأنه يكون غير مبلغ لما أمر به ولا معصوم والله تعالى يقول (بلغ ما أزل إليك من ربك) الآية (قيل) نعم وهذا التبليغ المقترض عليه الذي هو معصوم فيه — بإجماعكم معنا — من الكذب والوهم هو إلينا كما هو إلى الصحابة ولا فرق ، والدين لازم لنا كما هو لازم لهم سواء ، فالمعصية واجبة في التبليغ للديانة باقية مضمونة ولا بد إلى يوم القيامة ، والحجة قائمة بالدين علينا وإلى يوم القيامة كما كانت قائمة على الصحابة سواء سواء ، ومن أنكر هذا فقد قطع بأن الحجة علينا في الدين غير قائمة ، والحجة لا تقوم بما لا يدري أحق هو أم كذب .

ثم نقول وكذلك قوله تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون - اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي - ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه - قد تبين الرشد من الغي) وإن ادعوا لإجماعاً ، قيل من الكرامية من يقول إنه عليه السلام معصوم في تبليغ الرسالة ، فإن قالوا ليس هؤلاء ممن يعد في الإجماع (قلنا لهم) صدقتم ولا يعد في الإجماع من قال إن الدين غير محفوظ ، وإن كثيراً من الشرائع التي أنزل الله تعالى قد بطلت واختلطت بالباطل الموضوع والموهوم فيه اختلاطاً لا يتميز فيه الرشد من الغي ، ولا دين الله تعالى من دين إبليس .

(وإن قالوا) إن الفضيلة بعصمة ما أتى به النبي عليه السلام من الدين باقية إلى يوم القيامة ، صاروا إلى الحق الذي هو قولنا والله الحمد .

(فإن قالوا) إن صفة كل خبر وطبيعته أن خبره يجوز فيه الصدق والكذب والخطأ ، وقولكم بأن خبر الواحد العدل في الشريعة يوجب العلم إحالة الطبيعة وخرق العادة فيه (قلنا) لا يشكر من الله تعالى إحالة ما شاء من الطبائع إذا صح البرهان به ، فالعجب من إنكاركم هذا مع قولكم به بعينه في إيجابكم عصمة النبي صلى الله عليه وسلم من الكذب والوهم في تبليغه الشريعة ، وهذا هو الذي أنكرتم بعينه ، بل لم تقنعوا بالتناقض إذ أصبتم في ذلك وأخطأتم في منعكم من ذلك في خبر الواحد العدل حتى أتيتهم بالباطل المحض ، إذ جوزتم على جميع الأمم موافقة الخطأ في إجماعها في رأيها ، وذلك طبيعة في الكل وصفة لهم ، ومنعتم من جواز الخطأ والوهم على ما ادعيتموه من إجماع الأمة من المسلمين خاصة في اجتihadها في القياس ، وحاش لله أن تجتمع الأمة على الباطل والقياس عين الباطل ، فخرقتم بذلك العادة وأحلتم الطبائع بلا برهان لا سيما إذا كان المخالف لنا من المرجئة الفاطمية بأنه لا يمكن أن يكون يهودي ولا نصراني يعرف بقلبه أن الله تعالى حق ، فإن هؤلاء أحالوا الطبائع بلا برهان ومنعوا من إحالتها إذا قام البرهان بإحالتها .

فإن قالوا إنه يلزمكم أن تقولوا إن نقلة الاخبار التي قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم معصومون في نقلها وإن كل واحد معصوم في نقله من تعدد الكذب ووقوع الوهم منه . (قلنا لهم) نعم هكذا نقول وبه تقطع ، وكل عدل روى خبراً قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين فذلك الراوى معصوم فيه من تعدد الكذب ، مقطوع بذلك عند الله ، ومن جواز الوهم فيه إلا ببيان وارد ولا بد من الله ببيان ما وهم فيه كما فعل سبحانه بنبيه صلى الله عليه وسلم إذ سلم من ركعتين ومن ثلاث وإماماً لقيام البراهين التي

قدمنا من حفظ جميع الشريعة مما ليس منها (قلت) وهذا الذى قاله أبو محمد حق فى الخبر الذى نقلته الأمة بالقبول عملاً واعتقاداً دون الغريب الذى لم يعرف تلقى الأمة له بالقبول .

(قال ابن حزم) فإن قالوا قد تعبدنا الله سبحانه بحسن الظن به وقال رسول الله ﷺ إن الله تعالى يقول أنا عند ظن عبدي فى فليظن بى خيراً .

(قلنا) ليس هذا من الحكم فى الدين بالظن فى شيء بل كله باب واحد لأنه تعالى حرم علينا أن نقول عليه فى الدين بالتحريم والإباحة والإيجاب ما لا نعلم ، وبين لنا كل ما ألزمنا من ذلك ، فوجب القطع بكل ذلك كما وجب القطع بتخليد الكفار فى النار ، وتخليد المؤمنين فى الجنة ، ولا فرق ، ولم يميز القول بالظن فى شيء من ذلك كله .

فإن قالوا أنتم تقولون إن الله تعالى أمرنا بالحكم بما شهد به العدل مع يمين الطالب وبما شهد به المدلان فصاعداً ، وبما حلف عليه المدعى عليه إذ لم يقم المدعى بينة فى إباحة الدماء والفروج والابشار والأموال المحرمة ، وكل ذلك بإقراركم يمكن أن يكون فى باطن الأمر بخلاف ما شهد به الشاهد وحلف عليه الخالف ، وهذا هو الحكم بالظن الذى أنكرتم علينا قوله فى خبر الواحد .

قلنا لم وبالله التوفيق : بين الأمرين فروق واضحة كالشمس (أحدهما) إن الله تعالى قد تكفل بحفظ الدين وإكاله وتبيينه من الغي وبما ليس منه ، ولم يتكفل تعالى بحفظ دمائنا ولا بحفظ فروجنا ولا بحفظ أبشارنا وأموالنا فى الدنيا ، بل قدر أن كثيراً من ذلك يؤخذ بغير حق فى الدنيا ، وقد نص على ذلك رسول الله (ص) إذ يقول إنكم تختصمون إلىّ وإنما أنا بشر ، ولعل أحكم أن يكون الحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو مما أسمع ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار ؛ وبقوله للبتلانيين : إن الله يعلم أن أحداً كاذب قبل منكبا تائب .

(والفرق الثانى) أن حكمتنا بشهادة الشاهد ويمين الخالف ليس حكماً بالظن كما زعموا بل نحن نقطع لهم بأن الله تعالى افترض علينا الحكم بيمين الطالب مع شهادة العدل وبيمين المدعى عليه إذ لم تقم بينة وشهادة العدل والمدلين والمدول هتدنا وإن كانوا فى باطن الأمر كاذبين أو راهمين ، فالحكم بكل ذلك حق عند الله تعالى وهتدنا مقطوع على غيبه .

برهان ذلك أن حاكماً لو تحاكم إليه إثنان ولا بينة للمدعى فلم يحكم للمدعى عليه باليمين ، أو شهد عنده عدلان فلم يحكم بشهادتهما فإن ذلك الحاكم فاسق عاص لله تعالى

ظالم ، سواء كان المدهى عليه مبطلاً في إنكاره أو محقاً أو كان الشهود كذبة أو واهمين أو صادقين إذا لم يعلم باطن أمرهم ، ونحن مأمورون بقينا بأمر الله تعالى لنا أن نقتل هذا الجريء المشهود عليه بالباطل ، وأن نبيح هذا الفرج الحرام المشهود فيه بالكذب ؛ وأن نبيح هذه البشرة المحرمة وهذا المال الحرام المشهود فيه بالباطل ، وحرّم على المبطّل أن يأخذ شيئاً من ذلك ، وقضى تعالى بأننا إن لم نحكم بذلك فمساك عصاة له ، ظلة متوعدون بالنار هل ذلك ؛ وما أمرنا أن نحكم في الدين بخبر وضمه فاسق أو وهم فيه واهم فهذا فرق في غاية البيان .

(و فرق ثالث) وهو أن الله تعالى فرض علينا أن نقول في جميع الشريعة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وأمرنا الله تعالى بكذا ، لأنه تعالى يقول (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول — وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) ففرض علينا أن نقول : نهانا الله ورسوله عن كذا وكذا ، وأمرنا بكذا ، ولم يأمرنا قط أن نقول : شهد هذا الشاهد بحق ولا حلف هذا الخائف على حق ، ولا أن هذا الذي قضينا به لهذا حق يقيناً ؛ لكن الله قال : احكموا بشهادة العدل ، ويمين المدعى عليه إذا لم تقم عليه بينة ، وهذا فرق لا خفاء به ؛ فلم نحكم بالظن في شيء من ذلك أصلاً والله الحمد ، بل يعلم قاطع . فإذا قالوا إنما قال الله تعالى (إن بعض الظن إثم) ولم يقل كل الظن إثم (قلنا) قد بين الله تعالى لنا الإثم من البر ، وبين أن القول عليه بما لا يعلم حرام ، فهذا من الظن الذي هو إثم بلا شك .

قال ابن حزم : فلجأت المعتزلة إلى الامتناع من الحكم بخبر الواحد للدلائل التي ذكرناها ، وظنوا أنهم تخلصوا بذلك ؛ ولم يتخلصوا ، بل كل مالوم غيرهم بما ذكرنا فهو لازم لهم ؛ وذلك أنا نقول : أخبرونا عن الأخبار التي رواها الأكاد ؛ أمي كلها حق إذا جاءت من رواية الثقات خاصة أم كلها باطل . أم فيها حق وباطل ؟ فإن قالوا فيها حق وباطل ؛ وذلك قولهم .

قلنا لهم : فهل يجوز أن تبطل شريعة أوحى الله تعالى فيها إلى نبيه حتى تختلط بكذب وضعه فاسق نفسه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أو وهم فيه واهم ، فيختلط الحق بالمأمور به مع الباطل المختلق اختلاطاً لا يتميز به الحق من الباطل أبداً لأحد من الناس وهل الشرائع الإسلامية كلها محفوظة لازمة لنا ؛ أم هي غير محفوظة ولا كلها لازم لنا ، بل قد سقطت مضاعف رسول الله (ص) كثير ، وهل قامت الحججة علينا الله تعالى فيما افترض علينا من الشرائع بأنها بينة لنا متميزة بما لم يأمرنا به ، أم لم تقم لله تعالى علينا حجة

في الدين ؛ لأن كثيراً منه غلط بالكذب غير متميز منه أبداً .
 فان أجازوا اختلاط شرائع الدين التي أوحى الله تعالى بها إلى نبيه بما ليس من الدين ؛ وقالوا لم يقم الله علينا حجة فيما أمرنا به ، دخل عليهم من القول بفساد الشريعة وذهاب الإسلام وبطلان ضمان الله لحفظ الذكر ، كالذي دخل على غيرهم ولزمهم أنهم تركوا كثيراً من الدين الصحيح كالزم غيرهم منهم يعملون بما ليس من الدين ، وإن النبي ﷺ قد بطل بيانه وإن حجة الله بذلك لم تقم علينا ؛ وإن لجأوا إلى الإقتصار على خبر التواتر لم ينفكوا بذلك من أن كثيراً من الدين قد بطل لاختلاطه بالكذب الموضوع وبالموهوم فيه ؛ ومن جواز أن يكون كثير من شرائع الإسلام لم ينقل إلينا ؛ إذ قد بطل ضمان حفظ الله فيها .

وأيضاً فإنه لا يعجز أحد أن يدعى في أى خبر شاء أنه منقول نقل التواتر بل أصحاب الإسناد أصح دعوى في ذلك لشهادة كثرة الرواة وتقارير الاسانيد لهم بصحة قولهم في نقل التواتر ؛ فإن لجأ لاجيء إلى أن يقول بأن كل خبر جاء من طريق الأحاد الثقات إنه كذب موضوع ليس منه شيء قاله رسول الله ﷺ ؛ فهذه مجاهرة ظاهرة ؛ ومدافعة لما يعلم بالضرورة خلافه ؛ وتكذيب لجميع الصحابة وجميع فضلاء التابعين ، ولكل إنسان من علماء المسلمين جيلاً بعد جيل ، لأن كل من ذكرنا رووا الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا شك واحتج بها بعضهم على بعض ، وعملوا بها ؛ وأفتوا بها في دين الله ؛ وهذا أطراح للإجماع المتيقن وباطل لا تختلف النفوس فيه ، لأن بالضرورة يعلم أنه لا يمكن أن يكون كل من ذكرنا لم يصدق في كله بل كلهم كذبوا ووضعوا كل ما رووا .

وأيضاً ففيه إبطال لأكثر الشرائع التي لا يشك مسلم ولا غير مسلم في إنها ليس في القرآن مبينة كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك ؛ وإنا إنما تلتيناهما من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فهذه ثلاثة أقوال كما ترى لا رابع لها إما أن يكون كل خبر نقله العدل عن العدل مبلغاً به النبي (ص) كذباً كلها أو لها عن آخرها ؛ أو يكون فيها حق وباطل إلا أنه لا سبيل لنا إلى تمييز الحق من الباطل أبداً ، وهذا تكذيب لله في إخباره بحفظ الذكر المنزل وإيكاله لنا الدين ؛ وبأنه لا يقبل منا إلا دين الإسلام لا شيء

سواء ؛ وفيه أيضا افساد الدين واختلاطه بما لم يأمر الله به ولا سبيل لأحد في العالم أن يعرف ما أمر الله به في دينه مما لم يأمر الله به أبداً ؛ وأن حقيقة الاسلام قد بطلت بيقين ؛ وهذا انسلاخ من الإسلام ، أو أنها كلها حق مقطوع على غيبها عند الله تعالى موجبة كلها العلم بأخبار الله بأنه حافظ لما أنزل من الذكر واتحريمه تعالى الحكم في الدين بالظن والقول عليه بما لا علم لنا ؛ وإخباره تعالى أنه قد تبين الرشد من الغي ؛ وليس الرشد الا ما أنزله الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم وفي فعله ؛ وليس الغي الا ما لم ينزله الله تعالى على لسان نبيه . وهذا قولنا انتهى كلامه .

فصل

وما يبين أن خبر الواحد العدل يفيد العلم أدلة كثيرة :

(أحدها) أن المسلمين لما أخبرهم الواحد وهم بقاء في صلاة الصبح أن القبلة قد حوت الى الكعبة قبلوا خبره وتركوا الحجّة التي كانوا عليها واستداروا الى القبلة ، ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل شكروا على ذلك وكانوا على أمر مقطوع به من القبلة الاولى ؛ فلو لا حصول العلم لهم بخبر الواحد لم يتركوا المقطوع به المعلوم لخبر لا يفيد العلم ، وغاية ما يقال فيه انه خبر اقترنته قرينة ، وكثير منهم يقول : لا يفيد العلم بقرينة ولا غيرها ؛ وهذا في غاية المسكارة ومعلوم أن قرينة تلقى الأئمة له بالقبول وروايته قرنا بعد قرن من غير تكثير من أقوى القرائن وأظهرها ؛ فأى قرينة فرضتها كانت تلك أقوى منها .

الدليل الثاني : ان الله تعالى قال (يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق فبأ فتنبنوا) وفي القراءة الاخرى (فتنبنوا) وهذا يدل على الجزم بقبول خبر الواحد انه لا يحتاج الى التثبت ؛ ولو كان خبره لا يفيد العلم لأمّر بالتثبت حتى يحصل العلم وما يدل عليه أيضاً أن السلف الصالح وأئمة الإسلام لم يزالوا يقولون : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وفعل كذا ، وأمر بكذا ونهى عن كذا . وهذا معلوم في كلامهم بالضرورة .

وفي صحيح البخارى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في عدة مواضع وكثير من أحاديث الصحابة يقول فيها أحدم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما سمي من صحابي غيره ، وهذه شهادة من القائل وجزم على رسول الله (ص) بما نسب إليه ، إن قول أو فعل ، فلو كان خبر الواحد لا يفيد العلم لكان شاهداً على رسول الله (ص) بنفيه علم الدليل الثالث : إن أهل العلم بالحديث لم يزالوا يقولون صح عن رسول الله (ص) وذلك جزم منهم بأنه قاله ، ولم يكن مرادهم ما قاله بعض المتأخرين إن المواد بالصحة صحة السند لا صحة المتن ، بل هذا مراد من زعم أن أحاديث رسول الله (ص) لا تفيد العلم وإنما كان مرادهم صحة الإضافة إليه ، وأنه قال كما كانوا يجزمون بقولهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر ونهى وفعل رسول الله (ص) ، وحيث كان يقع لهم الوهم في ذلك يقولون يذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويروى عنه ونحو ذلك ، ومن له خبرة بالحديث يفرق بين قول أحدم هذا الحديث صحيح ، وبين قوله إسناداه صحيح فالأول جزم بصحة نسبته إلى رسول الله (ص) ، والثاني شهادة بصحة سنده ، وقد يكون فيه علة أو شذوذ فيكون سنده صحيحاً ولا يحكون أنه صحيح في نفسه .

الدليل الرابع : قوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافةً فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) والطائفة تقع على الواحد فافوقه ، فأخبر أن الطائفة تنذر قومهم إذا رجعوا إليهم والالذار بالأعلام بما يفيد العلم وقوله لعلهم يحذرون نفي قوله في آياته المتلوة والمشهودة (لعلهم يتفكرون . لعلهم يعقلون . لعلهم يهتدون) وهو سبحانه إنما يذكر ذلك فيما يحصل العلم لا فيما لا يفيد العلم .

الدليل الخامس : قوله (ولا تقف ما ليس لك به علم) أى لا تتبعه ولا تعمل به ، ولم يزل المسلمون من عهد الصحابة ينفون اخبار الآحاد ويعملون بها ويثبتون لله تعالى بها الصفات ، فلو كانت لا تفيد علماً لكان الصحابة والتابعون وتابعوهم وأئمة الإسلام كلهم قد قفوا ما ليس لهم به علم .

الدليل السادس : قوله تعالى (فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) فأمر من لم يعلم أن يسأل أهل الذكر وهم أولوا الكتاب والعلم ، ولولا أن أخبارهم تفيد العلم لم يأمر بسؤال من لا يفيد خبره علماً ، وهو سبحانه لم يقل سلوا عدد التواتر بل أمر بسؤال أهل الذكر مطلقاً ، فلو كان واحد لكان سؤاله وجوابه كافياً .

الدليل السابع : قوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل

فما بلغه رسالته) وقال (ما على الرسول إلا البلاغ المبين) وقال النبي صلى الله عليه وسلم « بلغوا عني ، وقال لأصحابه في الجمع الأعظم يوم عرفة « أنتم مسئولون عني فإذا أنتم قائلون ؟ قالوا نشهد إنك بلغه وأديت ونصحت ، ومعلوم أن البلاغ هو الذي تقوم به الحججة على المبلغ ويحصل به العلم ، فلو كان خبر الواحد لا يحصل به العلم لم يقع به التبليغ الذي تقوم به حجة الله على العبد ، فإن الحججة إنما تقوم بما يحصل به العلم .

وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرسل الواحد من أصحابه يبلغ عنه فنقوم الحججة على من بلغه ، وكذلك قامت حجته علينا بما بلغنا العدول الثقات من أقواله وأفعاله وسنته ، ولو لم يقد العلم لم تقم علينا بذلك حجة ، ولا على من بلغه واحد أو اثنان أو ثلاثة أو أربعة أو دون عدد التواتر ، وهذا من أجل الباطل .

فيلزم من قال إن أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفيد العلم أحد أمرين : إما أن يقول إن الرسول لم يبلغ غير القرآن وما رواه عنه عدد التواتر ، وما سوى ذلك لم تقم به حجة ولا تبليغ . وإما أن يقول إن الحججة والبلاغ حاصلان بما لا يوجب علماً ولا يقتضى عملاً ، وإذا بطل هذان الأمران بطل القول بأن أخباره عليه السلام التي رواها الثقات العدول الحفاظ وتلفتها الأمة بالقبول لا تفيد علماً ، وهذا ظاهر لا يخفى به .

الدليل الثامن : قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) وقوله (وفي هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس) وجه الاستدلال أنه تعالى أخبر أنه جعل هذه الأمة عدولا خياراً ليشهدوا على الناس بأن رسلم قد بلغهم عن الله رسالته وأدوا عليهم ذلك ، وهذا يقتضون شهادتهم على الأمم الماضية وشهادتهم على أهل عصرهم ومن بعدهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرهم بكذا ونهاهم عن كذا ، فهم حجة الله على من خالف رسول الله ، وزعم أنه لم يأتمر من الله ما تقوم به عليه الحججة ، وتشهد هذه الأمة الوسيط عليه بأن حجة الله بالرسول قامت عليه ، ويشهد كل واحد بانفراده بما وصل إليه من العلم الذي كان به من أهل الشهادة ، فلو كانت أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفيد العلم لم يشهد به الشاهد ولم تقم به الحججة على المشهود عليه .

الدليل التاسع : قوله تعالى (ولا يملك الدين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون) وهذه الأخبار التي رواها الثقات الحفاظ عن رسول الله (ص) إما أن تكون حقاً أو باطلاً أو مشكوكاً فيها ، لا يدرى هل هي حق أو باطل . فإن كانت باطلاً أو مشكوكاً فيها وجب إبطالها وأن لا يلتفت إليها ، وهذا انسلاخ من الإسلام

بالكلية . وإن كانت حقاً فيجب الشهادة بها على البت أنها عن رسول الله (ص) وكان الشاهد بذلك شاهد بالحق وهو يعلم صحة المشهود به .

الدليل العاشر : قول النبي صلى الله عليه وسلم على مثلها « فاشهدوا » أشار إلى الشمس ولم يزل الصحابة والتابعون وأئمة الحديث يشهدون عليه صلى الله عليه وسلم على القطع أنه قال كذا وأمر به ونهى عنه وفعله لما بلغهم إياه الواحد والإثنان والثلاثة فيقولون : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ، وحرم كذا وأباح كذا ، وهذه شهادة جازمة يعلمون أن المشهود به كالشمس في الوضوح ، ولا ريب أن كل من له التفات إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتناه بها يشهد شهادة جازمة أن المؤمنين يرون ربهم عياناً يوم القيامة ، وأن قوماً من أهل التوحيد يدخلون النار ثم يخرجون منها بالكشفاعة وأن الصراط حق ، وتكليم الله لعباده يوم القيامة كذلك ، وأن الولاء لمن اعتق ؛ إلى أضعاف أضعاف ذلك ، بل يشهد بكل خبر صحيح متلقى بالقبول لم ينكره أهل الحديث شهادة لا يشك فيها .

الدليل الحادى عشر : إن هؤلاء المنكرين لإفادة أخبار النبي صلى الله عليه وسلم العلم يشهدون شهادة جازمة قاطعة على أنهم بمذاهبهم وأقوالهم أهم قالوا ، ولو قيل لهم إنها لم تصح عنهم لأنكروا ذلك غاية الإنكار ، وتنجسوا من جبل قائله ، ومعلوم أن تلك المذاهب لم يروها عنهم إلا الواحد والإثنان والثلاثة ونحوهم ؛ لم يروها عنهم عدد التواتر . وهذا معلوم يقيناً .

فكيف حصل لهم العلم الضروري والمقارب للضرورى بأن أئمتهم ومن قبلهم دينهم أفتوا بكذا وذهبوا إلى كذا ، ولم يحصل لهم العلم بما أخبر به أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وسائر الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا بما رواه عنهم التابعون وشاع في الأمة وقاع ، وتعددت طرقه وتنوعت ، وكان حرصه عليه أعظم بكثير من حرص أولئك على أقوال متبوعيهيم ؟ إن هذا هو العجب العجيب .

وهذا وإن لم يكن نفسه دليلاً يلزمهم أحد أمرين : إما أن يقولوا أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم وقترأه وأفضيته تفيد العلم . وإما أن يقولوا إنهم لا علم لهم بصحة شيء مما نقل عن أئمتهم وإن النقول عنهم لا تفيد علماً . وإما أن يكون ذلك مفيداً للعلم بصحته عن أئمتهم دون المنقول عن رسول الله (ص) فهو من أبين الباطل .

الدليل الثانى عشر : قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله والرسول إذا دعاكم

لما يحيبكم) ووجه الاستدلال أن هذا أمر لكل مؤمن بلغته دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة. ودعوته نوعان : مواجهة ونوع بواسطة المبلغ ، وهو أمور بإجابة الدعوتين في الحالتين ، وقد علم أن حياته في تلك الدعوة والاستجابة لها ، ومن الممتنع أن يأمره الله تعالى بالإجابة لما لا يفيد علماً ، أو يحيبه بما لا يفيد علماً أو يتوعد على ترك الاستجابة لما لا يفيد علماً بأنه إن لم يفعل طاقبه ، وحال بينه وبين قلبه .

الدليل الثالث عشر : قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) وهذا يعم كل مخالف بلغه أمره صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة ، ولو كان ما بلغه لم يفده علماً لما كان متعرضاً بمخالفة ما لا يفيد علماً للفتنة والعذاب الأليم ، فإن هذا إنما يكون بعد قيام الحجة القاطعة التي لا يبقى معها لمخالف أمره عذر .

الدليل الرابع عشر : قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) إلى قوله (واليوم الآخر) ووجه الاستدلال أنه أمر أن يرد ما تنازع فيه المسلمون إلى الله ورسوله ، والرد إلى الله هو الرد إلى كتابه ، والرد إلى رسوله هو الرد إليه في حياته وإلى سنته بعد وفاته . فلو أن المردود إليه يفيد العلم وفصل النزاع لم يكن في الرد إليه فائدة ، إذ كيف يرد حكم المتنازع فيه إلى ما لا يفيد علماً البتة ولا يدرى حق هو أم باطل ؟ وهذا برهان قاطع بحمد الله ؛ فلماذا قال من زعم أن أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفيد علماً : إننا نرد ما تنازعنا فيه إلى العقول والآراء والاقبيسة فإنها تفيد العلم .

الدليل الخامس عشر : قوله تعالى (وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذروم أن يفتنوك من بعض ما أنزل الله إليك) إلى قوله (احكم الجاهلية يفتنون - ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون) ووجه الاستدلال أن كل ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو بما أنزل الله ، وهو ذكر من الله أنزله على رسوله ، وقد تكفل سبحانه بحفظه ، فلم يجز على حكمه الكذب والغلط والسهو من الرواة ، ولم يقدّر دليل على غلطه وسهو ناقله لسقط حكم ضمان الله وكفالاته لحفظه ، وهذا من أعظم الباطل ، ونحن لا ندعي عصمة الرواة ، بل نقول : إن الراوى إذا كذب أو غلط أو سها فلا بد أن يقوم دليل على ذلك ، ولا بد أن يكون في الأمة من يعرف كذبه وغلطه ليتم حفظه لحججه وأدلتها ، ولا تلتبس بما ليس منها ، فإنه من حكم الجاهلية ، بخلاف من زعم أنه

يجوز أن تكون كل هذه الأخبار والأحكام المنقولة إلينا آحاداً كذباً على رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وغايتها أن تكون كما قاله من لا علم عنده ، إن نطقنا إلا ظناً ، وما نحن بمستيقنين .

الدليل السادس عشر : ما احتج به الشافعي نفسه فقال : أخبرنا سفيان عن عبد الملك بن عمير عن أبيه عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « نصر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ورواها وأدامها ، فرب حامل فقه إلى غير فقيهه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ؛ ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله والنصيحة للمسلمين ولزوم جماعتهم ، فإن دعوتهم تحيط من وراءهم ،

قال الشافعي : فلما ندب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى استماع مقالته وحفظها وأدامها أمر أن يؤديها ولو واحد ، دل على أنه لا بأس من يؤديه إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه ؛ لأنه إنما يؤدي عنه حلال يؤتى ، وحرام يحْتَفَبُ وحد يقام ؛ ومال يؤخذ ويعطى ، ونصيحة في دين ودنيا ، ودل على أنه قد يحمل الفقه غير الفقيه يكون له حافظاً ولا يكون فيه فقيهاً ، وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلزوم جماعة المسلمين بما يحتاج به في أن إجماع المسلمين لازم . انتهى

والمقصود أن خبر الواحد العدل لو لم يقدحاً لآمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يقبل من أدى إليه إلا من عدد التواتر الذي لا يحصل العلم إلا بخبرهم ، ولم يدع العامل المؤدى وإن كان واحداً ، لأن ما حمله لا يفيد العلم ، فلم يفعل ما يستحق الدعاء وحده إلا بانضمامه إلى أهل التواتر ، وهذا خلاف ما اقتضاه الحديث ، ومعلوم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما ندب إلى ذلك وحف عليه وأمر به لتقوم الحجة على من أدى إليه ، فلو لم يقدح العلم لم يكن فيه حجة .

الدليل السابع عشر : حديث أبي زافع الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا ألفين أحداً منكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري يقول : لا ندرى ما هذا ، بينما وبينكم القرآن ، ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معي ، ووجه الاستدلال أن هذا نهى عام لكل من بلغه حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخالفه أو يقول لا أقبل إلا القرآن ؛ بل هو أمر لازم ، وفرض حتم بقول أخباره وسنته ، وإعلام منه صلى الله عليه وسلم أنها من الله أو أحاديثه إليه ، فلو لم تقدح علماً لتقال

من بلغته إنها أخبار آحاد لا تفيد علماً فلا يلزمى قبول ما لا علم لي بصحته ، والله تعالى لم يكلفني العلم بما لم أعلم محته ولا اعتقاده ، بل هذا بعينه هو الذى حذر منه رسول الله صلى الله عليه وسلم أمته ونهاهم عنه ، ولما علم أن في هذه الأمة من يقوله حذرهم منه ، فإن الغافل إن أخبره لا تفيد العلم هكذا يقول سواء لا ندرى ما هذه الأحاديث ، وكان سلف هؤلاء يقولون بيننا وبينكم القرآن ، وخلفهم يقولون بيننا وبينكم أدلة العقول وقد صرحوا بذلك وقالوا : نقدم العقول على هذه الأحاديث ، آحادها ومتواترها ، ونقدم الأنبياء عليها .

الدليل الثامن عشر : ما رواه مالك عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس ابن مالك قال : كنت أسقى أبا عبيدة بن الجراح وأبا طلحة الأنصارى وأبى بن كعب شرباً من فضيخ ، فجاءهم آت فقال : إن الخمر قد حرمت ؛ فقال أبو طلحة : قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكرمها ، فقممت إلى مبراس لنا ففرضتها بأسفلها حتى كسرتها . ووجه الاستدلال أن أبا طلحة أقدم على قبول خبر التحريم حيث ثبت به التحريم لما كان حلالاً ؛ وهو يمكنه أن يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شفاهاً ، وأكد ذلك القبول بإتلاف الإياه وما فيه ، وهو مال ، وما كان ليقدم على إتلاف المال بخبر من لا يفيد خبره العلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ ورسول الله صلى الله عليه وسلم إلى جنبه ، فقام خبر ذلك الآتى عنده وعند من معه مقام السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم بحيث لم يشكوا ولم يرتابوا في صدقه ، والمتكلفون يقولون إن مثل ذلك الخبر لا يفيد العلم لا بقرينة ولا بغير قرينة .

الدليل التاسع عشر : إن خبر الواحد لو لم يفد العلم لم يثبت به الصحابة التحليل والتحريم والإباحة والفروض ؛ ويجعل ذلك ذنباً يدان به في الأرض إلى آخر الدهر . فهذا الصديق رضى الله عنه زاد في الفروض التى في القرآن فرض الجدة وجعله شريعة مستمرة إلى يوم القيامة بخبر محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة فقط ، وجعل حكم ذلك الخبر في إثبات هذا الفرض حكم نص القرآن في إثبات فرض الأم ، ثم اتفق الصحابة والمسلمون بعدم على إثباته بخبر الواحد . وأثبت عمر بن الخطاب بخبر حل ابن مالك ذبة الجنين وجعلها فرضاً لازماً للأمة ، وأثبت مبرات المرأة من ذبة زوجها بخبر الضحاك ابن سفيان الكلابى وحده ، وصار ذلك شرهاً مستمراً إلى يوم القيامة . وأثبت شريعة

عامة في حق المجوس بخبر عبد الرحمن بن عوف وحده . وأثبت عثمان بن عفان شريعة عامة في سكنى المتوفى عنها بخبر فريمة بنت مالك وحدها ، وهذا أكثر من أن يذكر ؛ بل هو إجماع معلوم منهم ، ولا يقال على هذا إنما يدل على العمل بخبر الواحد في الظنيات ونحن لا نشكر ذلك لأننا قد قدّمنا أنهم أجمعوا على قبوله والعمل بموجبه ؛ ولو جاز أن يكون كذباً أو غلطاً في نفس الأمر لكانت الأمة بمحنة على قبول الخطأ والعمل به ، وهذا قدح في الدين والأمة .

الدليل العشرون : إن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم كانوا يقبلون خبر الواحد ويقطعون بمضمونه ؛ فقبله موسى من الذي جاء من أقصى المدينة قائلاً له إن الملائكة يأتمرُونَ بك ليقتلوك ، فخرج هارباً من المدينة ، وقبل خبر بنت صاحب مدين لما قالت إن أبي يدعوك ليجزبك أجر ما سقيت لنا ، وقبل خبر أبيها في قوله : هذه ابنتي وتزوجها بخبره .

وقبل يوسف الصديق خبر الرسول الذي جاءه من عند الملك وقال ارجع إلى ربك فاستله ما بال النسوة .

وقبل النبي صلى الله عليه وسلم خبر الآحاد الذين كانوا يخبرونه بنقض عبد المعاهدين له وغرام بخبرهم ، واستباح دماءهم وأموالهم وسبي ذراريهم . ورسَل الله صلواته وسلامه عليهم لم يرتبوا على تلك الأخبار أحكامها ، وهم يجوزون أن تكون كذباً وغلطاً ، وكذلك الأمة لم تثبت الشرائع العامة الكلية بأخبار الآحاد ، وهم يجوزون أن يكون كذباً على رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفس الأمر ، ولم يخبروا عن الرب تبارك وتعالى في أسمائه وصفاته وأفعاله بما لا طم لهم به ، بل يجوز أن يكون كذباً وغلطاً في نفس الأمر ، هذا بما يقطع بطلانه كل عالم مستبصر .

الدليل الحادى والعشرون : إن خبر العدل الواحد المتلقى بالقبول لو لم يفد العلم لم تجز الشهادة على الله ورسوله بمضمونه ؛ ومن المعلوم المتيقن أن الأمة من عهد الصحابة إلى الآن لم تزل تشهد على الله وعلى رسوله بمضمون هذه الأخبار جازمين بالشهادة في تصانيفهم وخطابهم ، فيقولون شرع الله كذا وكذا على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ؛ فلو لم يكونوا عالمين بصدق تلك الأخبار جازمين بها لكانوا قد شهدوا بنفي علم ، وكانت شهادة زور ، وقولا على الله ورسوله بنفي علم ، ولعمري الله هذا حقيقة قولهم ؛ وهم أولى بشهادة الزور من سادات الأمة وعلمائها .

قال أبو عمرو بن الصلاح : وقد ذكر الحديث الصحيح المتلقى بالقبول المتفق على صحته : وهذا القسم جميعه مقطوع بصحته ، والعلم اليقيني النظري واقع به ، خلافاً لقول من نفي ذلك محتجاً بأنه لا يفيد إلا الظن ، وإنما تلقته الأمة بالقبول ، لأنه يجب عليهم العمل بالظن ، والظن قد يخطئ .

قال : وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قوياً ثم بان لي أن المذهب الذي اخترناه هو الصحيح ، لأن ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ ، والأمة في إجماعها معصومة من الخطأ ، ولهذا كان الإجماع المبني على الاجتهاد حجة مقطوعاً بها ، وأكثر إجماعات العلماء كذلك ، وهذه نكتة نفيسة نافعة .

وقال إمام عصره المجمع على إمامته أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني في كتاب الانتصار له وهذا لفظه :

فصل

ونستغل الآن بالجواب عن قولهم فيما سبق أن اخبار الأحاد لا تقبل فيما طريقه العلم ، وهذا رأى سمعت به المبتدعة في رد الاخبار فنقول وبالله التوفيق . إذا صح الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورواه الثقات والأئمة وأسندهم خلفهم عن سلفهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وتلقته الأمة بالقبول ، فإنه يوجب العلم فيما سبيله العلم ، هذا قول عامة أهل الحديث والمتقين من القائلين على السنة .

وأما هذا القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال فلا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به حتى أخبر عنه القدرية والمعتزلة ، وكان قصدهم منه رد الاخبار ، وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت ، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول ، ولو أنصف أهل الفرق من الأمة لأقروا بأن خبر الواحد قد يوجب العلم ، فإنك تراهم مع اختلافهم في طرائقهم وعقائدهم يستدل كل فريق منهم على صحة ما يذهب إليه بالخبر الواحد : ترى أصحاب القدرية يستدلون بقوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة ويقول خلقك عبادى حنفاء فاجتاتهم الشياطين عن دينهم ، وترى أهل الأرجلة يستدلون بقوله

من قال لا إله إلا الله دخل الجنة - قيل : وأن زنى وإن سرق ؟ قال وإن زنى وإن سرق ، وترى الرافضة يحتجون بقوله صلى الله عليه وسلم بجاء بقوم من أصحابي فيقال انك لا تدري ما أحدثوا بعدك انهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم ، وترى الخوارج يستدلون بقوله صلى الله عليه وسلم سباب المسلم فسوق وقتاله كفر ، وبقوله لا يزنى الزاني حين يزنى وهو مؤمن

إلى غير ذلك من الأحاديث التي يستدل بها أهل الفرق ، ومشهور معلوم استدلال أهل السنة بالأحاديث ورجوعهم إليها ، فهذا لإجماع منهم على القول بأخبار الأحاد ، وكذلك أجمع أهل الإسلام متقدموم ومتأخروهم على رواية الأحاديث في صفات الله تعالى وفي مسائل القدر والرؤية وأصول الإيمان والشفاعة والحوض وإخراج الموحدين من المذنبين من النار ، وفي صفة الجنة والنار وفي الترغيب والترهيب والوعد والوعيد ، وفي فضائل النبي صلى الله عليه وسلم ومناقب أصحابه وأخبار الأنبياء المتقدمين وأخبار الرقاق وغيرها مما يكثر ذكره .

وهذه الأشياء علمية لا عملية ، وإنما تروى لوقوع العلم للسامع بها ؛ فإذا قلنا خبر الواحد لا يجوز أن يوجب العلم ؛ حملنا أمر الأمة في نقل هذه الأخبار على الخطأ وجه لانها لا عين هازلين مشتغلين بما لا يفيد أحداً شيئاً ؛ ولا ينفعه ؛ ويصير كأنهم قد دونوا في أمور الدين ما لا يجوز الرجوع إليه والاعتماد عليه .

قال : وربما يرتقى هذا القول إلى أعظم من هذا ؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم أدى هذا الدين إلى الواحد فالواحد من الصحابة ؛ وهذا الواحد يؤديه إلى الأمة وينقله عنه ، فإذا لم يقبل قول الراوى لأنه واحد رجع هذا العيب إلى المؤدى نعوذ بالله من هذا القول البشع والاعتقاد القبيح .

قال : ويدل عليه أن النبي ﷺ بعث الرسل إلى الملوك إلى كسرى وقبصر وملك الإسكندرية وإلى أكيدر دومه وغيرهم من ملوك الاطراف وكتب إليهم كتباً على ما عرف ونقل واشتهر ؛ وإنما بعث واحداً واحداً ؛ ودعاهم إلى الله تعالى والتصديق برسالة صلى الله عليه وسلم لإلزام الحججة وقطع العذر لقوله تعالى (رُسُلًا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وهذه المعاني لا تحصل إلا بعد وقوع العلم عن أرسل إليه بالإرسال والمرسل ؛ وإن

الكتاب من قبله والدعوة منه ؛ وقد كان نبينا (ص) بعث الى الناس كافة كثيراً من الرسل الى هؤلاء الملوك والكتاب اليهم لبث الدعوة اليهم في جميع الممالك ؛ ودعا الناس الى دينه على حسب ما أمره الله تعالى بذلك ؛ فلم يقع العلم بخبر الواحد في أمور الدين لم يقتصر على ارسال الواحد من الصحابة في هذا الامر ؛ وكذلك في أمور كثيرة اكتفى بإرسال الواحد من الصحابة ؛ منها انه بعث علياً ليتادى في موسم الحج بمنى ، ألا لا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ، ومن كان بينه وبين النبي (ص) عهد فعدته الى أربعة أشهر ولا يدخل الجنة الا نفس مسلمة .

ولا بد في هذه الاشياء من وقوع العلم للقوم الذين كان يناديهم حتى إن أقدموا على شيء من هذا بعد سماع هذا القول كان رسول الله (ص) مبسوط العذر في قتالهم وقتلهم .

وكذلك بعث معاذاً الى اليمن ليدعوهم الى الإسلام ويعلمهم إذا أجازوا شرائعه وبعث الى أهل خيبر في أمر القتل واحداً يقول إما أن تدوا أو تؤذونا بحرب من الله ورسوله ؛ وبعث الى قريظة أبا لبابة بن عبد المنذر يستنزلهم على حكمه ؛ ويهجم أهل قباء واحد وهم في مسجدهم يصاؤون فأخبرهم بصرف القبلة الى المسجد الحرام فانصرفوا اليه في صلاتهم ؛ واكتفوا بقوله ؛ ولا بد في مثل هذا من وقوع العلم به .

وكان النبي (ص) يرسل الطلائع والجواسيس في بلاد الكفر ويقتصر على الواحد في ذلك ويقبل قوله إذا رجع ؛ وربما أقدم عليهم بالقتل والنهب بقوله وحده ؛ ومن تدبر قول النبي (ص) وسيرته لم يخف عليه ما ذكرناه ؛ وما يرد هذا إلا مكابر معاند .

ولو أنك وضعت في قلبك أنك سمعت الصديق والفاروق رضي الله عنهما أو غيرهما من وجوه الصحابة يروى لك حديثاً عن النبي (ص) في أمر من الاعتقاد من جواز الرؤية على الله وإثبات القدر أو غير ذلك لو وجدت قلبك مطمئناً الى قوله لا يداخلك شك في صدقه وثبوت قوله ؛ وفي زماننا ترى الرجل يسمع من أستاذه الذي يختلف إليه ويمتد فيه التقدمة والصدق انه سمع أستاذه يخبر عن

شيء من عقيدته التي يريد أن يلقى الله بها ؛ فيحصل السامع علم بمذهب من نقل عنه أستاذة ذلك بحيث لا يختلجه شبهة ولا يعتريه شك ، وكذلك كثير من الأخبار التي قضيتها العلم توجد بين الناس فيحصل لهم العلم بذلك الخبر ومن رجع إلى نفسه علم بذلك .

(قال) واعلم أن الخبر وإن كان يحتمل الصدق والكذب والظن فله تجوز فيه مدخل ، ولكن هذا الذي قلناه لا يناله أحد إلا بعد أن يكون معظم أوقاته وأيامه مشغولاً بالحديث والبحث عن سيرة النقلة والرواة ، ليقف على رسوخهم في هذا العلم وكبير معرفتهم به وصدق ورعهم في أقوالهم وأفعالهم ، وشدة حذرهم من الطغيان والزلل ، وما بذلوه من شدة العناية في تمهيد هذا الأمر ، والبحث عن أحوال الرواة والوقوف على صحيح الأخبار وسقيمها ، وكانوا بحيث لو أتوا لم يسألوا أحداً في كلمة واحدة يتقوها على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فإلوا هم بأنفسهم ذلك ، وقد نقلوا هذا الدين إلينا كما نقل إليهم وأدوا كما أدى إليهم ، وكانوا في صدق العناية والاهتمام بهذا الشأن ما يجعل عن الوصف ، ويقصر دونه الذكر ، وإذا وقف المرء على هذا من شأنهم وعرف حالهم وخبز صدقهم وورعهم وأمانتهم ، ظهر له العلم فيما نقلوه ورووه .

(قال) والذي يزيد ما قلنا إيضاحاً أن النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الفرقة الناجية قال : ما أنا عليه وأصحابي ، فلا بد من تعرف ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، وليس طريق معرفته إلا النقل ، فيجب الرجوع إلى ذلك ، وقد قال النبي (ص) : لا تنازعوا الأمر أهله ، فسكا يرجع في مذاهب الفقهاء الذين صاروا قدوة في هذه الأمة إلى أهل الفقه ، ويرجع في معرفة اللغة إلى أهل اللغة ، وفي النحو إلى أهل النحو ، وكذا يرجع في معرفة ما كان عليه رسول الله (ص) وأصحابه إلى أهل الرواية والنقل ، لأنهم عنوا بهذا الشأن واشتغلوا بحفظه والفحص عنه ونقله ، ولولاهم لاندرس علم النبي (ص) ولم يقف أحد على سنته وطريقته .

(ثم قال الإمام أبو المظفر) : فإن قالوا فقد كثرت الآثار في أيدي الناس واختلطت عليهم (قلنا) ما اختلطت إلا على الجاهلين بها ، فأبا العلباء بها فإنهم

ينتقدونها انتقاد الجهابذة الدرام والدنانير ، فيميزون زيوفها ويأخذون خيارها ،
ولئن دخل في أغمار الرواة من وسم بالغلط في الأحاديث فلا يروج ذلك على
جهابذة أصحاب الحديث وورثة العلماء حتى أنهم عدوا أغاليط من غلط في الإسناد
والمتون ، بل تراهم يعدون على كل واحد منهم كم في حديث غلط ، وفي كل حرف
حرف ، وماذا صحف ، فإذا لم ترج عليهم أغاليط الرواة في الأسانيد والمتون
والحروف فكيف يروج عليهم وضع الزنادقة وتوليدهم الأحاديث التي يروها
الناس حتى خفيت على أهلها ؛ وهو قول بعض الملاحدة ؛ وما يقول هذا الا جاهل
ضال مبتدع كذاب يريد أن يهجن بهذه الدعوة الكاذبة صحاح أحاديث النبي (ص)
وآثاره الصادقة ؛ فيغالط جهال الناس بهذه الدعوى ؛ وما احتج مبتدع في رد آثار
رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة أو هن ولا أشد استحالة من هذه الحجة ؛
فصاحب هذه الدعوى يستحق أن يسف في فيه وينفي من بلد الإسلام .

فتدبر رحمك الله أيجمع حكم من أفنى عمره في طلب آثار النبي صلى الله عليه
وسلم شرقاً وغرباً ؛ برأ وبجراً ؛ وارتحل في الحديث الواحد فراسخ ؛ واتهم أباه
وأدناه في خبر يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان موضع التهمة ؛ ولم
يجابه في مقال ولا خطاب غضبا لله وحمية لدينه ؛ ثم ألب الكتب في معرفة
المحدثين وأسمائهم وأنسابهم وقدر أعمارهم ؛ وذكر أعصارهم وشمالهم وأخبارهم ؛
وفصل بين الرديء والجيد ؛ والصحيح والسقيم ؛ حباً لله ورسوله وغيرة على
الإسلام والسنة ؛ ثم استعمل آثاره كلها حتى فيما عدا العبادات من أكله وطلعاه
وشرايه ونومه ويقظته وقيامه وقعوده ودخوله وخروجه ؛ وجميع سنته وسيرته
حتى في خطراته ولحظاته ؛ ثم دعا الناس إلى ذلك وحثهم عليه وتنبههم إلى استعماله
وحبب إليهم ذلك بكل ما يملكه حتى في بذل ماله ونفسه .

.. كفن أفنى عمره في اتباع أهوائه وأرادته وخوافره وهواجسه ؛ ثم تراه يرد
ما هو أوضح من الصبح من سنة النبي (ص) وأشهر من الشمس برأى دخيل ؛
واستحسان ذميم ؛ وظن فاسد ؛ ونظر مشوب بالهوى .

فانظر وفقك الله الحق ؛ أي الفريقين أحق أن ينسب إلى اتباع السنة
واستعمال الآثار .

فإذا قضيت بين هذين بوافر لبك وصحيح نظرك ؛ وثاقب فهمك فليكن شكرك لله تعالى على حسب ما أراك من الحق ووفقك للصواب وأهلك من السداد .
(قلت) ومن المعلوم أن من هذا عنايته بجنة رسول الله (ص) وسيرته وهدية فإنها تفيد عنده من العلم الضروري والنظري ما لا تفيد عند المعرض عنها المشتغل بغيرها ؛ وهذا شأن من عنى بسيرة رجل وهدية وكلامه وأحواله ؛ فإنه يعلم من ذلك بالضرورة ما هو مجهول لغيره .

فصل

المقام الخامس : إن هذه الأخبار لو لم تفد اليقين فإن الظن الغالب حاصل منها ؛ ولا يتمتع لإثبات الاسماء والصفات بها كما لا يتمتع لإثبات الاحكام الطلية بها فما الفرق بين باب الطلب وباب الخبر بحيث يحتاج بها في أحدهما دون الآخر ؛ وهذا التفريق باطل بإجماع الامة ؛ فإنها لم تزل تحتج بهذه الاحاديث في الخبريات العمليات كما تحتاج بها في الطلبيات العملية ؛ ولا سيما والاحكام العملية تتضمن الخبر عن الله بأنه شرع كذا وأوجبه ورضيه ديناً ، فشرعه ودينه راجع إلى أسمائه وصفاته ؛ ولم تزل الصحابة والتابعون وتابعهم وأهل الحديث والسنة يحتاجون بهذه الاخبار في مسائل الصفات والقدر والاسماء والاحكام ؛ ولم ينقل عن أحد منهم البتة انه جوز الاحتجاج بها في مسائل الاحكام دون الاخبار عن الله وأسمائه وصفاته .

فأين سلف المفرقين بين البابين ؛ نعم سلفهم بعض متأخري المتكلمين الذين لا عناية لهم بما جاء عن الله ورسوله وأصحابه ، بل يصدون القلوب عن الاهتداء في هذا الباب بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة ؛ ويحيلون على آراء المتكلمين ؛ وقواعد المتكلمين ، فهم الذين يعرف عنهم التفريق بين الامرين ؛ فإنهم قسموا الدين إلى مسائل علمية وعملية وسموها أصولاً وفروعاً وقالوا الحق في مسائل الاصول واحد ، ومن خالفه فهو كافراً أو فاسق ؛ وأما مسائل الفروع فليس لله تعالى فيها حكم معين ولا يتصور فيها الخطأ وكل مجتهد مصيب لحكم الله تعالى الذي هو حكمه ؛ وهذا التقسيم لو رجع إلى مجرد الاصطلاح لا يتميز به ما سموه أصولاً بما

سموه فروعاً ؛ فكيف وقد وضعوا عليه أحكاماً وضعوها بعقولهم وآرائهم (منها) التكفير بالخطأ في مسائل الأصول دون مسائل الفروع ؛ وهذا من أبطل الباطل كما سنذكره (ومنها) إثبات الفروع بأخبار الآحاد دون الأصول وغير ذلك ، وكل تقسيم لا يشهد له الكتاب والسنة وأصول الشرع بالاعتبار فهو تقسيم باطل يجب إلغاؤه .

وهذا التقسيم أصل من أصول ضلال القوم فإنهم فرقوا بين ما سموه أصولاً وما سموه فروعاً ، وسلبوا الفروع حكم الله المعين فيها ، بل حكم الله فيها يختلف باختلاف آراء المجتهدين ، وجعلوا ما سموه أصولاً من أخطأ فيه عندهم فهو كافر أو فاسق ، وادعوا الإجماع على هذا التفريق ، ولا يحفظ ما جعلوه إجماعاً عن إمام من أئمة المسلمين ولا عن أحد من الصحابة والتابعين ، وهذا حادثة أهل الكلام يحكون الإجماع على ما لم يقله أحد من أئمة المسلمين بل أئمة الإسلام على خلافه ، وقال الإمام أحمد : من ادعى الإجماع فقد كذب ، أما هذه دعوى الأصم وابن هلية وأمثالهما يريدون أن يطلوا سنن رسول الله (ص) بما يدعونه من الإجماع .

ومن المعلوم قطعاً بالنصوص وإجماع الصحابة والتابعين وهو الذي ذكره الأئمة الأربعة نصاً أن المجتهدين المتنازعين في الأحكام الشرعية ليسوا كلهم سواء ، بل فيهم المصيب والمخطئ ، فالكلام فيما سموه أصولاً وفيما سموه فروعاً ؛ ينقسم إلى مطابق للحق في نفس الأمر وغير مطابق ؛ فانقسام الاعتقاد في الحكم إلى مطابق وغير مطابق كانقسام الاعتقاد في باب الخبر إلى مطابق وغير مطابق ؛ فالتقابل في الشيء حلال والتقابل حرام في إصابة أحدهما وخطأ الآخر كالتقابل لأنه سبحانه يرى والعامل أنه لا يرى في إصابة أحدهما وخطأ الآخر ؛ والكذب على الله تعالى خطأ أو عمد في هذا كالكذب عليه عمداً أو خطأ في الآخر ، فإن الخبر يخبر عن الله أنه أمر بكذا وأباحه ، والآخر يخبر أنه نهى عنه وحرمه ؛ فأحدهما مخطئ قطعاً . (فإن قيل) الفرق بينهما أنه يجوز أن يكون في نفس الأمر لا حلالاً ولا حراماً بل هو حلال في حق من اعتقد حله ؛ حرام في حق من اعتقد تحريمه .

(قيل) هذا باطل من وجوه عديدة ، وقد ذكرناها في كتاب المفتاح وغيره (منها) أنه خلاف نص القرآن والسنة وخلاف إجماع الصحابة وأئمة الإسلام

(ومنها) أن يكون حكم الله تعالى تابعا لأراء الرجال وظنونها (ومنها) أن يكون الشيء الواحد حسناً قبيحاً مرضياً لله مسخوفاً له محبوباً له مبغوضاً (ومنها) أنه ينفي حقيقة حكم الله في نفس الأمر (ومنها) أن تكون الحقائق تبعاً للعقائد، فمن اعتقد بطلان الحكم المعين كان باطلاً؛ ومن اعتقد صحته كان صحيحاً، ومن اعتقد حله كان حللاً ومن اعتقد تحريمه كان حراماً، وهذا للقول كما قال فيه بعض العلماء: أوله سفسطة وآخره زندقه، فإنه يتضمن بطلان حكم الله تعالى قبل وجود المجتهدين، وإن الله لم يشرع لرسوله ﷺ حكماً أمره به ونهاه عنه (ومنها) إن حكم الله يرجع إلى خبره وإرادته، فإذا أراد إيجاب الشيء وأخبر به صار واجباً، وإذا أراد تحريمه وأمر بذلك صار حراماً، فانتكار أن يكون لله حكماً انكار لخبره وإرادته وإلغاء لثبوتيهما بأفعال المكافين.

(ومنها) أنه يرفع ثبوت الاجرين للمصيب، والأجر للخطيء، فإنه لا خطأ في نفس الأمر عندهم بل كل مجتهد مصيب لحكم الله تعالى في نفس الأمر (ومنها) أنه يطل أن يوافق أحد حكم الله تعالى، فليس لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «لقد حكمت فيهم بحكم الله تعالى الملك» معنى، ولا لقوله «وإن سألوكم أن تنزلهم على حكم الله فلا تفعل فإنك لا تدري أتصيب حكم الله تعالى فيهم أم لا» معنى، ولا لقوله «إن سليمان سأل ربه حكماً يصادف حكمه فأعطاه إياه» معنى، ولا لقوله «فهمناها سليمان» معنى، إذ كل منهما حكم بعين حكم الله تعالى عندهم، ولا لقوله «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر» معنى.

وأيضاً فهذا إجماع من الصحابة، قال الصديق في الكلاله: أقول فيها برأى فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ ففي ومن الشيطان والله برى منه ورسوله، وقال عمر لكاتبه: أكتب هذا ما رأيته من رأيي فإن كان صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمن عمر، وقال في قضية قضاها: والله ما يدري عمر أصاب الحق أم أخطأ، ذكره أحمد.

وقال علي لعمر في المرأة التي أرسل إليها فأجهضت ذا بطنها وقد استشار عثمان وعبد الرحمن فقالا ليس عليك إنما أنت مؤدب فقال له علي: إن كانا اجتهدا فقد أخطأ وإن لم يجتهدا فقد غشاك: عليك الدية فرجع عمر إلى رأيه، واعترف

على رضى الله عنه بخطه في خبر صفين وندم على ذلك وكان مجتهدا فيه .
 وقال ابن مسعود في قصة بروع أقول فيها برأى فان يكن صواباً فمن الله وان
 يكن خطأ فنى ومن الشيطان والله برىء منه ورسوله ، وقال ابن عباس ألا يتقى الله
 زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أبا الأب أبا ، وقال : من شاء باهله في العول ،
 وقالت عائشة لأم ولد زيد بن أرقم اخبرى زيدا أنه قد أبطل جهاده مع رسول
 الله ﷺ إلا أن يتوب ، وقال ابن عباس وقد ناظره في مسألة متعة الحج
 واحتجوا عليه بأبي بكر وعمر : أما تخشون أن تنزل عليكم حجارة من السماء ،
 أقول قال رسول الله ﷺ وتقولون قال أبو بكر وعمر ، وكان ابن عمر يأمر بالتمتع
 فيقولون له ان أباك نهى عنه فقال : أيهما أولى أن يتبع كتاب الله أو كلام عمر .

وقال عمران بن حصين نزل بها القرآن وفعلناها مع رسول الله (ص) قال رجل
 برأيه ما شاء ، يعرض بعمر ، وقال ابن الزبير لابن عباس في متعة النساء لئن فعلتها
 لأرجنك لجرب ان شئت . وقال على لابن عباس منكرا عليه لإباحة المحرر الإهلية
 ومتعة النساء إنك امرؤ تائه ، أى تهت عن القول الحق ، وفسخ عمر بيع أمهات
 الأولاد وردهن حبالي من تستر ، وفسخ حكم الصديق في استرقاق نساء أهل
 الردة وكان يضرب عن الركعتين بعد العصر وكان أبو طلحة وأبو أيوب وعائشة
 يصلونها ؛ فتركها أبو طلحة وأبو أيوب مدة حياة عمر خوفاً منه ؛ فلما مات طوداها .

وقال ابن مسعود لما طلب منه موافقة أبي موسى في مسألة بنت وبنت ابن
 وأخت فأعطى البنت النصف والأخت النصف : لقد ضللت إذأ وما أنا من
 المهتدين . فجعل القول الآخر الذي جعله المصوبة صواباً عند الله ضلالاً ؛ وهذا
 أكثر من أن يحيط به إلا الله تعالى .

وأيضاً فالأحاديث والآيات الناهية عن الاختلاف في الدين المتضمنة لزمه
 كلها شهادة صريحة بأن الحق عند الله واحد ؛ وما عداه خطأ ؛ ولو كانف تلك
 الأقوال كلها صواباً لم ينه الله ورسوله عن الصواب ولاذمه .

وأيضاً فقد أخبر الله تعالى أن الاختلاف ليس من عنده وما لم يكن من
 عنده فليس بالصواب ؛ قال تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً

كثيراً) وهو وإن كان في اختلاف ألفاظه فهو يدل على أن ما اختلفت معانيه ليس من عند الله إذ المعنى هو المقصود .

وأيضاً فإذا اختلف المجتهدان فرأى أحدهما إباحتها لدم إنسان ؛ والآخر تحريمه ورأى أحدهما تارك الصلاة كافراً مغلداً في النار ؛ والآخر آتياً مؤمناً من أهل الجنة ؛ فلا يخلو إما أن يكون الكل حقاً وصواباً عند الله تعالى في نفس الامر ؛ أو الجميع خطأ عنده ؛ أو الصواب والحق في واحد من القولين ؛ والآخر خطأ ؛ والاول والثاني ظاهر الإحالة وهما بالهوس أشبه منهما بالصواب ؛ فكيف يكون لإنسان واحد مؤمناً كافراً مغلداً في الجنة وفي النار . وكون المصيب واحداً هو الحق وهو منصوص الامام أحمد ومالك والشافعي ؛ كما حكاه أبو إسحاق في شرح اللمع له أن مذهب الشافعي أن المصيب واحد ؛ هذا قوله في القديم والجديد .

قال القاضي أبو الطيب وليس عنده مسألة تدل على أن كل مجتهد مصيب وأقوال الصحابة كلها صريحة أن الحق عند الله في واحد من الأقوال المختلفة وهو دين الله في نفس الامر الذي لا دين له سواه .

وليس الغرض استقصاء هذه المسئلة بل المقصود أن الخطأ يقع فيها سموة فروعاً كما يقع فيما جعلوه أصولاً فنطالبهم بفرق صحيح بين ما يجوز إثباته بخبر الواحد من الدين وما لا يجوز ؛ ولا يجدون الى الفرق سبيلاً إلا بدعواً باطلة ؛ ثم نطالبهم بالفرق بين مسائل الاصول والفروع وما ضابط ذلك ؛ ثم نطالبهم بالفرق بين ما يأثم جاحده أهو إثم كفر أو فسوق وما لا يأثم جاحده ؛ ونطالبهم بالفرق بين ما المطلوب منه القطع اليقيني ؛ وما يكفي فيه الظن ولا سبيل لهم الى تقرير شيء من ذلك البتة . قال الجويني وقد تكلموا في الفرق بين الاصول والفروع فقالوا ؛ الاصل ما فيه دليل قطعي والفرع بخلافه .

(قلت) وهذا يلزم منه الدور فإنه إذا قيل لا تثبت الاصول الا بالدليل القطعي ثم قيل والاصل ما عليه دليل قطعي كان ذلك دوراً ظاهراً .

وأيضاً فإن كثيراً من المسائل العملية بل أكثرها عليها أدلة قطعية كوجوب الطهارة والصلاة والصيام والحج والزكاة ونقض الوضوء بالبول والغائط ووجوب النسل بالاحتلام ؛ وهكذا أكثر الشريعة أدلتها قطعية ، وكثير من المسائل التي هي عندهم أصول أدلتها ظنية .

وهكذا في أصول الدين وأصول الفقه أكثر من أن يذكر ؛ كالقول بالمفهوم والقياس ،
وتقدمهما على العموم والأمر بعد الحظر ومسئلة انقراض العصر ، وقول الصحابي ،
والاحتجاج بالمراسيل وشرح من قبلنا ؛ وأضعا ذلك .

وكذلك في أصول الدين كمسئلة الحال وبقاء الرب تعالى وقدمه ؛ هل مما يبقاء وقدم
واندين على الذات والوجود الواجب ، هل هو نفس الماهية أو زائد عليها ؛ وإثبات المعنى
القائم بالنفس وغير ذلك ، فعلى هذا الفرق تكون هذه المسائل ونحوها فرعية وتلك
المسائل العملية أصولية .

(قال) وقيل : الأصل ما لا يجوز التعبد فيه إلا بأمر واحد معين والفرع بخلافه .
(قلت) وهذا الفرق أفسد من الأول ، فإن أكثر الفروع لا يجوز التعبد فيها إلا
بالمشروع على لسان كل نبى ؛ فلا يجوز التعبد بالسجود للأصنام وإباحة الفواحش وقتل
النفوس والظلم فى الأموال ، وانتهاك الأعراض وشهادات الزور ونحو ذلك ؛ وإن
كان فاة التحسين والتفبيح يجوزون التعبد بذلك ، ويقولون يجوز أن تأتى الشرائع من
عند الله تعالى بذلك ؛ فنقولهم من أبطل الباطل ، وقد ذكرنا فساده من أكثر من ستين
وجهاً فى غير هذا الكتاب ؛ وإنه مما يعلم بطلانه بالضرورة .

(قال) وقيل : الأصل ما يجوز أن يعلم من غير تقديم ورود الشرع والفرع بخلافه
وهذا الفرق أيضاً فى غاية الفساد ؛ فإن أكثر المسائل التى يسمونها أصولاً لم تعلم إلا بعد
ورود الشرع ، كإقتضاء الأمر للوجوب ، والنهى للتحريم ؛ وكون القياس حجة وكون
الإجماع حجة ، بل أكثر مسائل أصول الدين لم تعلم إلا بالسمع ، لجواز رؤية الرب
تبارك وتعالى يوم القيامة واستوائه على عرشه بخلاف مسئلة طوله فوق الخلوقات بالذات
فلها فطرية ضرورية ؛ وأكثر مسائل المعاد وتفصيله لا يعلم قبل ورود الشرع ؛ ومسائل
عذاب القبر ونعيمه وسؤال المسكين وغير ذلك من مسائل الأصول التى لا تعلم قبل
ورود الشرع .

وقال الفاضى أبو بكر بن الباقلانى : كل مسألة يحرم الخلاف فيها مع استقرار الشرع
ويكون معتقد خلافها جاهلاً ، فهى من الأصول ، عقلية كانت أو شرعية ، والفرع ما لا
يحرم الخلاف فيه أو ما لا يأنم المخطئ فيه . وهذا وإن كان أقرب مما قبله فهو باطل
أيضاً ، فإن كثيراً من مسائل الفروع قطعى وإن كان فيها خلاف ، وإن كان لا يأنم
المخطئ فيها لخفاء الدليل عليه وإن كان قطعياً فلا يلزم الاشتراك فى القطعيات ؛ وقد سلم
الفاضى ذلك فيها إذا خفى عليه النص .

وقد ذكر بعضهم فرقا آخر فقال الأصوليات هي المسائل العلية ، والفروقات هي المسائل العملية المطلوب منها أوران : العلم والعمل ، والمطلوب من العلية العلم والعمل . أيضاً ، وهو حب القلب وبغضه وحب الحق الذي دلت عليه وتضمنته ، وبغضه الباطل الذي يخالفها ، فليس العمل مقصوراً على عمل الجوارح ، بل أعمال القلوب أصل لعمل الجوارح ، وأعمال الجوارح تبع ، فكل مسألة عليية فإنه يتبعها إيمان القلب وتصديقه وحب ذلك عمل بل هو أصل العمل ، وهذا مما غفل عنه كثير من المتكلمين في مسائل الإيمان ، حيث ظنوا أنه مجرد التصديق دون الأعمال ؛ وهذا من أقبح الغلط وأعظمه ، فإن كثيراً من الكفار كانوا جازمين بصدق النبي صلى الله عليه وسلم غير شاكين فيه ؛ غير أنه لم يقرن بذلك التصديق عمل القلب من حب ما جاء به والرضا به وإرادته والموالاة والمعاداة عليه .

فلا تهمل هذا الموضوع فإنه مهم جداً ، به تعرف حقيقة الإيمان . فالمسائل العلية عملية ؛ والمسائل العملية عليية ، فإن الشارع لم يكتف من المكافئين في العمليات بمجرد العمل دون العلم ، ولا في العلية بمجرد العلم دون العمل . وفرق آخرون بين الأصول والفروع بأن مسائل الأصول هي التي يكفر جاحدها ، كالوحيد والرسالة والمعاد وإثبات الصفات ؛ ومسائل الفروع ما لا يكفر جاحدها ، كوجوب قراءة الفاتحة في الصلاة واشتراط الطمأنينة ووجوب مسح الرأس كله في الوضوء ونحو ذلك . وهذا الفرق غير مطرد ولا منعكس ، فإن كثيراً من مسائل الفروع يكفر جاحدها ، وكثير من مسائل الأصول لا يكفر جاحدها كما تقدم بيانه .

وأيضاً فالتكفير حكم شرعي ، فالكافر من كفره الله ورسوله ، والكفر جحد ما علم أن الرسول جاء به ؛ سواء كان من المسائل التي تسمونها عليية أو عملية ، فن جحد ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم بعد معرفته بأنه جاء به فهو كافر في حق الدين ووجهه . وفرق آخرون بين الأصول والفروع بأن الأصول ما تتعلق بالخبر ، والفروع ما تتعلق بالطلب ، وهذا الفرق غير خارج عن الفروق المتقدمة ، وهو فاسد أيضاً ، فإن العبد مكلف بالتصديق بهذا وهذا ، علماً وإيماناً وعملًا ؛ وحباً ورضا ، وموالاة عليه ومعاداة كما تقدم .

وفرّق آخرون بينهما بأن مسائل الأصول هي ما لا يسوغ التقليد فيها ، ومسائل الفروع يجوز التقليد فيها ؛ وهذا مع أنه دور ممتنع فإنه يقال لهم : ما الذي يجوز فيه التقليد ؟ فيقولون مسائل الفروع ؛ والذي لا يجوز التقليد فيه مسائل الأصول ،

وهو أيضاً فاسد طرداً وعكساً، فإن كثيراً من مسائل الفروع لا يجوز التقليد فيها كوجوب الطهارة والصيام والصلاة والزكاة وتحريم الخمر والربا والفواحش والظلم، فإن من لم يعلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم جاء بذلك وشك فيه لم يعرف أنه رسول؛ كما أن من لم يعلم أنه جاء بالتوحيد وتصديق المرسلين وإثبات معاد الأبدان وإثبات الصفات والدلو والكلام، لم يعرف كونه مرسلًا، فكثير من المسائل الخبرية والطلبية يجوز فيها التقليد للماجز عن الاستدلال، كما أن كثيراً من المسائل العملية لا يجوز فيها التقليد.

فنعلم الدين إلى ما يثبت بخبر الواحد وما لا يثبت به، نعصم غير معرود ولا منعكس ولا عليه دليل صحيح.

وأيضاً فالتقليد قبول قول الغير بغير حجة؛ ومن قبل قول غيره فيما يحكيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه جاء به خبراً أو طلباً، فإنما قبل قوله لما أسنده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ وهذه حجة لكن تقرير مقدماتها ودفع الشبه المعارضة لها قد لا يقدر عليه كل أحد، فاكل من عرف الشيء بدليله أمكنه تقريره بجميع مقدماته والتعبير عنه ولا دفع المعارض له. فإن كان العجز عن ذلك تقليداً كان جمهور المقلدين في التوحيد وإثبات الرسالة والمعاد، وإن لم يكن العجز عنه تقليداً لم يكونوا مقلدين في أكثر الأحكام العملية التي يحتاجون إليها، وهذا هو الحق؛ فإن جمهور الأمة مبنى تعبداتها وتحريمها وتحليلها على ما علمته من نبيها بالضرورة، وإنه جاء به، ولو سئلت عن تقريره لعجز عنه أكثرهم كما يجزم بالتوحيد، وأن الله فوق خلقه، وأن القرآن كلامه، وأنه يبعث من في القبور، ولو سئل عن ذلك لعجز عنه أكثرهم.

وأما المقام السادس: وهو أن الظن المستفاد من أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم على زعمهم أقوى من الجزم المستند إلى تلك القضايا الوهمية؛ فهذا يعرفه من عرف هذا وهذا، ومن لا خبرة له بالأمرين يسمعهم يقولون لقضاياهم الباطلة: قواطع عقلية وبراهين يقينية؛ ويقولون لنصوص القرآن والسنة: ظواهر سمعية لا تفيد اليقين، قد يقع له صحة قولهم تقليداً لهم وإحساناً للظن بهم، واستناداً إلى بعض الشبه التي يذكرونها وأما المستبصر فيما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وفيما عند القوم فإنه يجزم بالضرورة أن الأمر بخلاف ذلك، وأن قضاياهم التي خالفوا فيها النصوص لا تفيد علماً ولا ظناً بالثبوت، بل يقولون: صريح العقول والفطر تشهد بكذبها وبطلانها، وإن اتفق عليها طائفة كشبهة. فأكثر طوائف أهل الباطل بل جميعهم تجد كل طائفة منهم متفقين

على ما هو معلوم الفساد بضرورة العقل وفطرة الله التي فطر الناس عليها ، فالمشكلون كل طائفة منهم تشهد على مخالفيها بأنهم خالفوا صريح المعقول والفطرة ؛ وقد ذكرنا من ذلك طرفاً فيما تقدم من هذا الكتاب بما خالف المشكلون والفلاسفة صريح المعقول فيه والمعجب إنك ترى كثيراً منهم يقطع بالقول ويكفر من مخالفه ثم يقطع هو بخلافه أو يتوقف فيه ، وهذا كثير فيهم جداً .

قال أبو المظفر السمعاني : كل فريق من المبتدعة يعتقد أن ما يقوله هو الحق الذي كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ؛ لأن كلهم يدعون شريعة الإسلام ملازمون في الظاهر شعارها ؛ يرون أن ما جاء به محمد هو الحق ، غير أن الطرق تفرقت بهم بعد ذلك ؛ وأحدثوا في الدين ما لم يأذن به الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فزعم كل فريق أنه هو المتمسك بشريعة الإسلام ، وأن الحق الذي قام به رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الذي يمتدده ويتحله .

غير أن الله تعالى أبي أن يكون الحق والعقيدة الصحيحة إلا مع أهل الحديث والآثار لأنهم أخذوا دينهم وعقائدهم خلفاً عن سلف ، وقرناً عن قرن إلى أن انتهوا إلى التابعين وأخذوا التابعون عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وأخذوا الصحابة عن رسول الله ﷺ . ولا طريق إلى معرفة ما دعا إليه رسول الله ﷺ الناس من الدين المستقيم والصراط القويم إلا هذا الطريق الذي سلكه أصحاب الحديث .

وأما سائر الفرق فطلبوا الدين بغير طريقه لأنهم رجعوا إلى عقولهم وخواطرم وآرائهم ؛ فإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنة عرضوه على معيار عقولهم ، فإن استقام لهم قبلوه ، وإن لم يستقم في ميزان عقولهم ردوه ، فإن اضطروا إلى قبوله حرقوه بالتأويلات البعيدة والمعاني المستكرهة ، لحادوا عن الحق وزاغوا عنه ، ونبدوا الدين وراء ظهورهم ؛ وجعلوا السنة تحت أقدامهم .

وأما أهل السنة فخطوا الكتاب والسنة أمامهم ، وطلبوا الدين من قبلهما ، وما وقع لهم من عقولهم وخواطرم وآرائهم عرضوه على الكتاب والسنة ، فإن وجدوه موافقاً لهما قبلوه وشكروا الله حيث أراهم ذلك ووقفهم له ، وإن وجدوه مخالفاً لهما تركوا ما وقع لهم وأقبلوا على الكتاب والسنة ، ورجعوا بالتهمة على أنفسهم ؛ فإن الكتاب والسنة لا يهديان إلا إلى الحق ، ورأى الإنسان قد يكون حقاً وقد يكون باطلاً .

وهذا قول أبي سليمان الداراني وهو أرواح أهل زمانه قال : ما حدثني نفسي بشيء إلا طلبت عليه شاهدين من الكتاب والسنة ، فإن أتى بهما وإلا رددته .

(قال) وما يدل أن أهل الحديث على الحق أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفه من أولها إلى آخرها ، قديمها وحديثها ؛ وجدت ما مع اختلاف بلدانهم وزمانهم وتباعد ما بينهم في الديار ؛ وسكون كل واحد منهم قطراً من الأقطار في باب الاعتقاد على وتيرة واحدة ، ونمط واحد ، يهرون فيه على طريقة لا يحيدون عنها ولا يميلون عنها ، قلوبهم في ذلك على قلب واحد ، ونقلهم لا ترى فيه اختلافاً ولا تفرقاً في شيء ما ، وإن قل ، بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم ونقلوه عن سلفهم وجدته كأنه جاء من قلب واحد وجرى على لسان واحد ، وهل على الحق دليل أبين من هذا ؟ قال الله تعالى (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وقال تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً)

وأما إذا نظرت إلى أهل البدع رأيتهم متفرقين مختلفين شيعاً وأحزاباً ، لا تكاد تجد اثنين منهم على طريقة واحدة في الاعتقاد ، يسدح بعضهم بعضاً ؛ بل يرتقون إلى التكفير ، يكفر الابن أباه ؛ والأخ أخاه ، والجار جاره ، وتراهم أبداً في تنازع وتباغض واختلاف ، تنقض أعمارهم ولم تتفق كلماتهم (فحسبهم جميعاً قلوبهم شق ذلك بأنهم قوم لا يعقلون) أو ما سمعت بأن المعتزلة مع اجتماعهم في هذا اللون يكفر البغداديون منهم البصريين ، والبصريون البغداديين ؛ ويكفر أصحاب أبي على الجبائي وابنه - أبا هاشم وأصحابه ؛ وأصحاب أبي هاشم يكفرون أبا على وأصحابه ، وكذلك سائر رهوسهم وأصحاب المقالات منهم إذا تدبرت أقوالهم رأيتهم متفرقين يكفر بعضهم بعضاً . وكذلك الخوارج والرافضة فيما بينهم ، وسائر المبتدعة كذلك ؛ وهل على الباطل أظهر من هذا ؟ قال الله تعالى (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله) فبدأ الله رسوله من أهل هذا التفرق والاختلاف .

(قال) وكان السبب في اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل ، فأورثهم الاتفاق والاتلاف ، وأهل البدع أخذوا الدين من عقولهم فأورثهم التفرق والاختلاف ؛ فإن النقل والرواية من الثقات والمتقين قلما تختلف . وإن اختلفت في لفظة أو كلمة فذلك الاختلاف لا يضر الدين ولا يقدح فيه . وأما المعقولات والحواطر والآراء فقلما تتفق ، بل عقل كل واحد ورأيه وخاطره يرى صاحبه غير ما يرى الآخر .

قال وبهذا يظهر مغارة الاختلاف في مسائل الفروع إختلاف المعائد في الأصول ؛ فإننا وجدنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم اختلفوا بعده في أحكام الدين ؛ فلم ينفروا ولم يكونوا شيعة ؛ لأنهم لم يفارقوا الدين ؛ ونظروا فيما أذن لهم فاختلقت أقوالهم وآراؤهم في مسائل كثيرة كسئلة الجدة والمشركة وذوى الأرحام وأمهات الأولاد وغير ذلك ؛ فصاروا باختلافهم في هذه الأشياء محمودين ؛ وكان هذا النوع من الاختلاف رحمة لهذه الأمة حيث أيدهم بالتوفيق واليقين ؛ ثم وسع على العلماء النظر فيما لم يجدوا حكمه في التنزيل والسنة ؛ وكانوا مع هذا الإختلاف أهل مودة ونصح ، وبقيت بينهم أخوة الإسلام ، ولم ينقطع عنهم نظام الالة ؛ فلما حدثت هذه الأهواء المردية الداعية أصحابها إلى النار وصاروا أحزابا انقطعت الأخوة في الدين وسقطت الالة ، وهذا يدل على أن التناؤ والفرقة إنما حدثت في المسائل المحدثة التي ابتدعها الشيطان فألقاها على أفواه أوليائه ليختلفوا ويرى بعضهم بعضا بالكفر ، فكل مسألة حدثت في الإسلام نفاض فيها الناس واختلفوا ، ولم يورث هذا الإختلاف بينهم عداوة ولا نقصا ولا تفرقا ؛ بل بقيت بينهم الالة والنصيحة والمودة ؛ والرحمة والشفقة ؛ علنا أن ذلك من مسائل الإسلام يجوز النظر فيها ؛ والآخر يقول من تلك الأقوال ما لا يوجب تبديعا ولا تكفيرا كما ظهر مثل هذا الإختلاف بين الصحابة والتابعين مع بقاء الالة والمودة ؛ وكل مسألة حدثت فاختلغوا فيها فأورث اختلافهم في ذلك التولى والاعراض والتدابير والتقاطع ، وربما ارتقى إلى التكفير ؛ علمت أن ذلك ليس من امر الدين في شيء ؛ بل يجب على كل ذى عقل أن يجنبها ويعرض عن الخوض فيها .

ان الله تعالى شرطا في تمسكنا بالإسلام ان نصبح في ذلك اخوانا ، فقال تعالى (واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا) قال (فان قال قائل) الخوض في مسائل القدر والصفات والايمان يورث التقاطع والتدابير ، فيجب طرحها والاعراض عنها على ما قررتم .

(فالجواب) إنما قلنا هذا في المسائل المحدثة ؛ فأما هذه المسائل فلا بد من قبولها على ما ثبت به النقل عن رسول الله (ص) وأصحابه ، ولا يجوز لنا الاعراض

عن نقلها وروايتها وبيانها كما في أصل الإسلام والدعاء إلى التوحيد وإظهار الشهادتين ، وقد بينا أن الطريق المستقيم مع أهل الحديث وإن الحق فيما رويوه ونقلوه .

(فإن قال قائل) أتم سميت أنفسكم أهل السنة وما نراكم في ذلك إلا مدعين ، لانا وجدنا كل فرقة من الفرق تفتحل اتباع السنة ، وتبسط من خالفها إلى البدعة وليس على أصحابكم منها سمة وعلامة أنهم أهلها دون من خالفها من سائر الفرق ، وكلنا في انتحال هذا اللقب شركاء متكافئون ، ولستم بأولى بهذا اللقب إلا أن تأتوا بدلالة ظاهرة من الكتاب والسنة أو من إجماع المعقول .

(فالجواب) أن الأمر على ما زعمتم لأنه لا يصح لأحد دعوى الابينية عادلة أو بدلالة ظاهرة من الكتاب والسنة ، وهما لنا قائمتان بحمد الله ، ومنه قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) فأمرنا باتباعه وطاعته فيما سنه وأمر به وما نهى عنه وما حكم به ؛ وقال صلى الله عليه وسلم «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى» وقال «من رغب عن سنتي فليس مني» ومن أحب سنتي فقد أحبني ومن أحبني كان معي في الجنة ، فعرفنا سنته ووجدناها بهذه الآثار المشهورة التي رويت بالأسانيد الصحيحة المنصلة التي قلها حفاظ العلماء وثقاتهم بعضهم عن بعض .

ثم نظرنا فرأينا فرقة أصحاب الحديث لها أطلب وفيها أرغب ؛ ولها أجمع ؛ ولاصحابها أتبع ؛ فعلنا يقينا أنهم أهلها دون من عداهم من جميع الفرق ؛ فإن صاحب كل حرفة أو صناعة إن لم يكن معه دلالة وآلة من آلات تلك الصناعة والحرفة ثم ادعى تلك الصناعة كان في دعواه مبطلا ؛ فإذا كانت معه آلات الصناعة والحرفة شهدت له تلك الآلات بصناعته ؛ بل شهد له كل من عاينه قبل الاختيار ؛ كما إذا رأيت رجلا قد فتح باب دكانه على بزعلت أنه بزاز أو على تمر علبت أنه تمار أو على عطر علبت أنه عطار ؛ أو إذا رأيت بين يديه الكبر والسندان والمطرقة علبت أنه حداد ؛ وكل صاحب صنعة يستدل على صناعته بآلته لحكم له بها بالمعاينة من غير اختبار ؛ فلو رأيت بين يدي لإنسان قدوماً أو مئشراً ومثقباً وهو مستعد للعمل بها ثم سميت خياطاً جهلت ؛ ولو قال صاحب التبر

أصحاب العطر : أنا عطار وصاحب البناء للبراز : أنا براز قال له كذبت وصدقه الناس على تكذيبه ، ثم كل صاحب صنعة وحرقة يفتخر بصناعته ويجالس أهلها ويألفهم ويستفيد منهم ؛ ويحرص على بلوغ الغاية في صناعته ؛ وإن يكون فيها أستاذاً ؛ ورأينا أصحاب الحديث قديماً وحديثاً هم الذين رحلوا في هذه الآثار وطلبوها فأخذوها من معادنها وحفظوها واغتنبوا بها ودعوا إلى اتباعها ، وعابوا من خالفهم ، وكثرت عندهم وفي أيديهم ، حتى اشتهروا بها كما يشتهر أصحاب الحرف والصناعات بصناعتهم وحرفهم ، ثم رأينا قوماً انسلخوا من حفظها ومعرفتها وتنكبوا عن اتباع صحيحها وشبهيرها ؛ وغنوا عن صحة أهلها ؛ وطعنوا فيها وفيهم ، وزهدوا الناس في حقها وضربوا لها ولاهلها أسوأ الأمثال ؛ ولقبوهم أقبح الألقاب ، فسموهم نواصب ومشبهة وحشوية ومجسمة ، فغلطنا بهذه الدلائل الظاهرة والشواهد القائمة أن أولئك أحق بها من سائر الفرق .

ومعلوم أن الاتباع هو الأخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي صحت عنه والخضوع لها والتسليم لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجدنا أهل الأهواء بمحزول عن ذلك ؛ فهذه علامة ظاهرة ودليل واضح يشهد لأهل السنة باستحقاقها ؛ وعلى أهل البدع والأهواء بأنهم ليسوا من أهلها .

(قلت) ولهم علامات أخرى (منها) أن أهل السنة يتركون أقوال الناس لها ؛ وأهل البدع يتركونها لأقوال الناس (ومنها) أن أهل السنة يعرضون أقوال الناس عليها فما وافقها قبلوه وما خالفها طرحوه ؛ وأهل البدع يعرضونها على آراء الرجال ، فما وافق آراءها منها قبلوه وما خالفها تركوه وتأولوه (ومنها) أن أهل السنة يدعون عند التنازع إلى التحاكم إليها دون آراء الرجال وعقولها ؛ وأهل البدع يدعون إلى التحاكم إلى آراء الرجال ومقولاتها (ومنها) أن أهل السنة إذا صحت لهم السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتوقفوا عن العمل بها واعتقاد موجبها على أن يوافقها موافق ، بل يبادرون إلى العمل بها من غير نظر إلى من وافقها أو خالفها ، وقد نص الشافعي على ذلك في كثير من كتبه ؛ وعاب على من يقول لا أعمل بالحديث حتى أعرف من قال به وذهب إليه ؛ بل الواجب على من بلغته السنة الصحيحة أن يقبلها وإن يعاملها بما كان يعاملها به الصحابة حين

يسمعونها من رسول الله صلى الله عليه وسلم فينزل نفسه منزلة من سمعها منه
صلى الله عليه وسلم

قال الشافعي : وأجمع الناس على أن من استبانف له سنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم لم يكن له أن يدعها لقول أحد ، وهذا من أعظم علامات أهل السنة
أنهم لا يتركونها إذا ثبتت عندهم لقول أحد من الناس كائنا من كان .

(ومنها) أنهم لا ينتسبون إلى ملة معينة ولا إلى شخص معين غير الرسول
فليس لهم لقب يعرفون به ولا نسبة ينتسبون إليها ؛ إذا انتسب سواهم إلى المقالات
المحدثة وأربابها كما قال بعض أئمة أهل السنة وقد سئل عنها فقال : السنة ما لا اسم
له سوى السنة ؛ وأهل البدع ينتسبون إلى المقالة تارة كالقدرية والمرجئة ، وإلى
القائل تارة كالأشمية والنجارية والضرارية ؛ وإلى الفصل تارة كالفوارج
والروافض ، وأهل السنة بريئون من هذه النسب كلها ؛ وإنما نسبتهم إلى الحديث
والسنة (ومنها) أن أهل السنة إنما ينصرون الحديث الصحيح والآثار السلفية ؛
وأهل البدع ينصرون مقالاتهم ومذاهبهم (ومنها) أن أهل السنة إذا ذكروا
السنة وجرّدوا الدعوة إليها نفرت من ذلك قلوب أهل البدع فلم يصب من
قوله تعالى (وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا) وأهل
السنة إذا ذكرت لهم شيوخهم ومقالاتهم استبشروا بها فهم كما قال تعالى
(وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة وإذا ذكر الذين
من دونه إذا هم يستبشرون) .

(ومنها) أن أهل السنة يعرفون الحق ويرحمون الخلق فلم يصب وافر من
العلم والرحمة ؛ ورهبهم تعالى وسع كل شيء رحمة وعلما ؛ وأهل البدع يكذبون بالحق
ويكفرون بالخلق ؛ فلا علم عندهم ولا رحمة ؛ وإذا قامت عليهم حجة أهل السنة
عدلوا إلى حبسهم وعقوبتهم إذا أمكنهم ؛ ورثت فرعون فإنه لما قامت عليه
حجة موسى ولم يمكنه عنها جواب قال لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك
من المسجونين (ومنها) أن أهل السنة إنما يوالون ويعادون على سنة نبيهم (ص)
وأهل البدع يوالون ويعادون على أقوال ابتدعوها (ومنها) أن أهل السنة لم
يؤصلوا أصولا حكموها وحاكوا خصومهم اليها وحكوا على من خالفها بالفسق

والتكفير ، بل عندهم الأصول كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما كان عليه الصحابة .
(ومنها) أن أهل السنة إذا قيل لهم قال الله قال رسوله صلى الله عليه وسلم وقفت
قلوبهم عند ذلك ولم تعده إلى أحد سواه ، ولم تلتفت إلى ماذا قال فلان وفلان ، وأهل
البدع بخلاف ذلك .

(ومنها) أن أهل البدع يأخذون من السنة ما وافق أهواءهم ، صحيحاً كان أو ضعيفاً
ويتركون ما لم يوافق أهواءهم من الأحاديث الصحيحة ، فإذا عجزوا عن رده نفوه عوجاً
بالتأويلات المستنكرة التي هي تحريف له عن مواضعه ، وأهل السنة ليس لهم هوى
في غير هذا .

فصل

وأما المقام السابع : وهو أن كون الدليل من الأمور الظنية أو القطعية أمر نسبي
يختلف باختلاف المدرك المستدل ؛ ليس هو صفة للدليل في نفسه ، فهذا أمر لا يتأرجع
فيه حائل ؛ فقد يكون قطعياً عند زيد ماهر ظلي عند عمرو ، فقولهم إن أخبار رسول الله
صلى الله عليه وسلم الصحيحة المتلقاة بين الأئمة بالقبول لا تفيد العلم ، بل هي ظنية هو
إخبار عما عندهم ، إذ لم يحصل لهم من الطرق التي استفاد بها العلم أهل السنة ما حصل
لهم ، فقولهم لم تستفد بها العلم ، لم يلزم منها الإنفي العام على ذلك بمنزلة الاستدلال على أن
الواجد للشيء العالم به غير واجد له ولا عالم به ، فهو كمن يجد من نفسه وجعاً أو لذة أو
حباً أو بغضاً فينتصب له من يستدل على أنه غير وجع ولا متألم ولا يحب ولا يبغض ،
ويكثر له من الشبه التي غايتها إن لم أجدها وجدته ؛ ولو كان حقاً لاشتريت أنا وأنت
فيه ، وهذا عين الباطل ، وما أحسن ما قيل :

أقول للائم المهدي ملائحته : ذق الهوى وإن اسطعت الملام لم
فيقال له اصرف عنايتك إلى ما جاء به الرضا صلى الله عليه وسلم والحرص عليه
وتقبه وجمعه ومعرفة أحوال نفلته وسيرتهم ، واعرض عما سواه واجعله غاية طلبك
ونهاية قصدك ، بل احرص عليه حرص أتباع أرباب المذاهب على معرفة مذاهب أئمتهم
بحيث حصل لهم العلم الضروري بأنها مذاهبهم وأقوالهم ؛ ولو أنكرك ذلك عليهم منكبر
لستروا منه (وحيلت) تعلم هل تفيد أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم العلم أو لا تفيد
فأما مع إعراضك عنها وعن طلبها فهي لا تفيدك علماً ، ولو قلت لا تفيدك أيضاً ظناً
لكنك مخبراً بمحضتك ونصيبك منها .

فصل

وأما المقام الثامن : وهو انعقاد الإجماع المتيقن على قبول هذه الأحاديث وإثبات صفات الرب تعالى بها ، فهذا لا يشك فيه من له أقل خبرة بالمنقول ، فإن الصحابة هم الذين رَوَوْا هذه الأحاديث وتلقاها بعضهم عن بعض بالقبول ولم ينكروها أحد منهم على من رواها ؛ ثم تلقاها عنهم جميع التابعين من أولهم إلى آخرهم ، ومن سمعها منهم تلقاها بالقبول والتصديق لهم ، ومن لم يسمعها منهم تلقاها عن التابعين كذلك وكذلك تابع التابعين مع التابعين .

هذا أمر يعلمه ضرورة أهل الحديث كما يعلمون عدالة الصحابة وصدقهم وأمانتهم ، ونظمهم ذلك عن نبيهم صلى الله عليه وسلم كنقلهم الرضوخ والفضل من الجنابة وأعداد الصلوات وأوقاتها ، ونقل الأذان والتشهد والجمعة والعيد ، فإن الذين نقلوا هذا من الذين نقلوا أحاديث الصفات ، فإن جاز عليهم الخطأ والكذب في نقلها ؛ جاز عليهم ذلك في نقل غيرها عما ذكرناه (وحيثئذ) فلا وثوق لنا بشيء نقل لنا عن نبينا ﷺ البتة ، وهذا انسلاخ من الدين والعلم والعقل ، على أن كثيراً من القادحين في دين الإسلام قد طردوه وقالوا لا وثوق لنا بشيء من ذلك البتة .

(قالوا) وأظهر شيء الأذان والإقامة ، وقد اختلفوا عليه فيهما ، هل يرجع أم لا ؟ ويثني الإقامة أو يفرد ، وهذا تشهد الصلاة قد اختلف فيه عنه صلى الله عليه وسلم على وجهه . وكذلك جهره بالبسملة وإخفاؤها ، وهو من أظهر الأمور ، يفعل في اليوم واليلة خمس مرات بحضرة الجمع .

(قالوا) وأظهر من ذلك حجة الوداع فإنها حجة واحدة ، وقد شاهده الجمع العظيم والجم الغفير ؛ فهذا يقول أفرد . وهذا يقول تمتع ، وهذا يقول قرن ، فكيف لنا بعد ذلك بالوثوق بشيء من الأحاديث ، فلذلك أطرحنها رأساً ، فهؤلاء أعطوا الانسلاخ من السنة والدين حقاً ، وطردوا كفرهم وغلطوا ربة الإسلام من أعناقهم ؛ وتقسمت الفرق قولهم هذا في رد الأحاديث (فطائفة) ردتها رأساً وجوزت على رسول الله ﷺ الخطأ والغلط . وهؤلاء سلف الخوارج الذين قدح رئيسهم في فعله صلى الله عليه وسلم وقال له اعدل ، فإنك لم تعدل ، وقال له الآخر : إن هذه قسمة ما أريد بها وجه الله ، قدح هذا في قصده وقدح الآخر في حكمه وعدله .

وطائفة أخرى قالوا : لا نقبل منها إلا ما وافق القرآن ، وما لا يشهد له القرآن فإننا

نرده ولا نقبله ، وهذه الطائفة هم الذين قال فيهم النبي صلى الله عليه وسلم : يوشك الرجل أن يكون شعبان متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري فيقول : بيننا وبينكم القرآن ، فما وجدنا فيه من حلال خللناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرّمناه : ألا وإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما حرم الله ، وفي السنن من حديث المقدم ابن معدى كرب قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ألا هل رجل يبلغه الحديث منى وهو متكئ على أريكته فيقول : بيننا وبينكم كتاب الله ، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه وما وجدنا فيه حراماً حرّمناه ! وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله ، ومن أحسن الرد على هذه الطائفة الشافعي رحمه الله في كتاب جماع العلم وإبطال الاستحسان وفي الرسالة وغيرها .

وطائفة ثالثة قالت : نقبل من الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم متواترها ونرد آحادها ، سواء كان بما يقتضى علماً أو عملاً . وقد ناظر الشافعي بعض أهل زمانه في ذلك ؛ فأبطل الشافعي قوله وأقام عليه الحجة ، وعقد في الرسالة باباً أطال فيه الكلام في تثبيت خبر الواحد ولزوم الحجة به ، وخروج من رده عن طاعة الله ورسوله ، ولم يفرق هو ولا أحد من أهل الحديث البينة بين أحاديث الأحكام وأحاديث الصفات ، ولا يعرف هذا الفرق عن أحد من الصحابة ولا عن أحد من التابعين ، ولا من تابعهم ولا عن أحد من أئمة الإسلام ، وإنما يعرف من رده عن أهل البدع ومن تبعهم .

وطائفة رابعة ردت أخبار الصحابة كلهم إلا ما كان من أخبار أهل البيت وشيعتهم خاصة ، وهذا مذهب الرافضة ، فلم يقبل هؤلاء قول أبي بكر وعمر وعثمان .

وطائفة خامسة ردت أخبار المقتلهين يوم الجمل وصفين ، وقبلت خبر غيرهم ، قالوا : لأنه قد فسق إحدى الطائفتين وهي غير معينة فلا يقبل خبرها ويقبل خبر غيرها .

وطائفة سادسة قبلت خبر الأربعة بشرط تنافي بلدانهم ، وأن يكون كل واحد منهم قبله عن غير الذي قبله صاحبه ، ثم قبله عنه من أداه إلينا ممن لم يقبل عن صاحبه ، حكاه الشافعي عن ناظره عليه وردّه إذا لم يكن على هذه الصفة .

(قال الشافعي) قلت له : أرايت لو لقيت رجلاً من أهل بدر وهم المقدمون من أمي الله عليهم في كتابه ، فأخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكان يظلمك أن تقول به ؟ قال لا يلزمي ، لأنه قد يمكن في الواحد الغلط والنسيان ، ثم أخذ الشافعي في إبطال هذا المذهب .

وطائفة سابعة قبلت خبر الواحد إذا لم يكن بين الصحابة نزاع في مضمونه ، وردته

إذا تنازعوا في حكمه ، حكاه الشافعي أيضاً وردده . وطائفة ثامنة قبلت خبر الواحد فيما لا يسقط بالشبهة . وردته فيما يسقط بها كالحديث الذي تدرأ بالشبهات ، وزعمت أن احتمال الغلط والكذب عن الراوي شبهة في إسقاط الحد ، وهذا مذهب المعتزلة ، وحكوه عن أبي عبد الله البصري .

وطائفة تاسعة ردت خبر الواحد إذا لم يروه غيره ، وقبلته إذا رواه ثقة آخر فصاعداً حكاه عنهم أبو بكر الرازي من الحنفية .

وطائفة حاشرة ردت فيما نعم به البلوى وقبلته فيما عداه ، وحكوه عن أبي حنيفة ، وهو كذب عليه وعلى أبي يوسف وعمره ، فلم يقل ذلك أحد منهم البتة ؛ وإنما هذا قول متأخريهم ، وأقدم من قال به هبسي بن أبان وتبعه أبو الحسن الكرخي وغيره .

وطائفة سادسة هبش رددوه إذا كان الراوي له من الصحابة غير فقيه برعهم ، وقبلوه إذا كان فقيهاً ، وبمثل ذلك ردوا رواية أبي هريرة إذا خالفت آراءهم ، قالوا لم يكن فقيهاً وقد أفتى في زمن عمر بن الخطاب . وأقره على الفتوى ، واستعمله نائباً على البحرين وغيرها ومن تلاميذه عبد الله بن عباس وغيره من الصحابة ، وسعيد بن المسيب وغيره من التابعين قال البخاري : روى العلم عنه ثمانمائة ما بين صاحب وتابع ، وكان من أعلم الصحابة بالحديث وأحفظهم له ، وكان قارئاً للقرآن ، وكان عربياً . والعربية طبعه ، وكان الصحابة يرجعون إلى روايته ويعملون بها . نعم كان فقهه نوعاً آخر غير الخواطر والآراء .

قال الشافعي : ناظرت محمداً في مسألة المصراة فذكرت الحديث ، فقال هذا خبر رواه أبو هريرة ، وكان الذي جاء به شراً مما قرئ منه أو كما قال ..

وطائفة ثمانية عشر ردوا الحديث إذا خالف ظاهر القرآن برعهم ، وجعلوا هذا معياراً لكل حديث خالف آراءهم ، فأخذوا عموماً بعيداً من الحديث لم يقصد به لجلوه مخالفاً للحديث وردده به ، فردوا حديث ابن عمر في خيار المجلس بمخالفة قوله تعالى (وأوفوا بعهدي الله إذا عاهدتم) وردوا أحاديث القرعة لمخالفة ظاهر قوله تعالى (إنما الجز والمهر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان) وردوا حديث عمران بن الحصين فيمن أعتق ستة أعبد في سر من موته لمخالفة ظاهر قوله (أوفوا بالعقود) وردوا أحاديث فاطمة بنت قيس لمخالفة ظاهر قوله (أسكنوهن من حيث يبتغيكم من وجدكم) وردوا أحاديث ربيعة بن ربيعة في يوم القيامة لمخالفة ظاهر قوله (لا تدركه الأبصار) وردوا أحاديث الشفاعة لمخالفة ظاهر قوله (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته) وردوا حديث الرايا والمصراة لمخالفة ظاهر الرباطها ، وردوا حديث « لعن الله المحلل

والحلال له ، بظاهر قوله (حتى تنكح زوجاً غيره) وردوا حديث « من وجد متاعاً ، بعينه هند رجل قد أفلس فهو أحق به ، بظاهر قوله (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وردوا حديث النبي عن بيع الرطب بالتمر بظاهر قوله (وأحل الله البيع) وردوا حديث النبي عن بيع الخاضر للبادي وعن تلقى الركبان بهذا الظاهر ، وردوا حديث الحكم بالشاهد واليمين بظاهر قوله (واشتهدوا شهودين من رجالكم) وردوا حديث « لا يقتل مؤمن بكافر » بظاهر قوله (النفس بالنفس) وردوا حديث : لا نكاح إلا بولي ، بظاهر قوله (حتى تنكح زوجاً غيره) وردوا حديث إباحة لحوم الخيل بظاهر قوله (والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة) وردوا حديث : ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، بظاهر قوله (أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجنا لكم من الأرض) وظاهر قوله « فيما سقت السماء العشر » ، وردوا « ذكاة الجنين ذكاة أمه » بظاهر قوله (حرمت عليكم الميتة) وردوا حديث تحريم تفصيل بعض الولد على بعض في العطية وقوله « إن هذا لا يصلح » ، وتسميته إياه جوراً وامتناعه من الشهادة على الجور ، وقوله اشهدوا على هذا غيبي ، تهديداً وإعلاماً أن مسلماً لا يشهد على مثل ذلك ، وقد امتنع رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشهادة عليه ، وردوا حديث لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بأمثلة الكتاب بقوله (فافروا ما تيسر منه) وردوا حديث « لا يقبل الله صلاة من لا يقيم صلبه بين ركوعه وسجوده » بظاهر قوله (واسجدوا واركمي مع الراكمين) . وردوا الحديث لكونه يتضمن زيادة على القرآن فيكون نسخاً له والقرآن لا ينسخ بالحديث . وردوا بهذه القاعدة الفاسدة ما شاء الله من الأحاديث الصحيحة الصريحة ؛ كأحاديث فرض الطلأينة ، وأحاديث فرض الفاتحة ، وحديث تغريب الزاني وقد أنكر الأئمة على من رد أحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله بالقرآن ، وقالوا لا ترد السنة بالقرآن فكيف بمن ردها برأى أو قياس أو قاعدة هو وضعها ، ولهذا كان الصواب مع من قبل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحيح الثابت عنه صلى الله عليه وسلم من غير وجه أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه دون من رده بظاهر القرآن (ولا تزر وازرة زر أخرى) وأعجب من ذلك من رده بقوله (وأنه هو أضحكك وأبكى) وكان الصواب مع من قبل حديث فاطمة بنت قيس في إسقاط النفقة والسكنى للبتونة دون من رده بقوله تعالى (أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم) وكان الصواب قبول حديث خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لقتلى بدر دون رده بقوله تعالى (إنك لا تسمع الموتى) وهذا وإن وقع لبعض الصحابة فلم يتفقوا كلهم على رد هذه الأحاديث بالقرآن ، بل كان

الذين قبلوه أضعاف أضعاف الذين ردوه ، وقولهم هو الراجح قطعاً دون قول الآخرين فلا يرد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء أبداً إلا بحديث مثله ناسخ له يعلم مقاومته له ومعارضته له وتأخره عنه ، ولا يجوز رده بغير ذلك البتة .

وطائفة أخرى ردت الأحاديث بعدم معرفتها بمن ذهب إليها ، وسموا عدم عليهم إجماعاً وردوا به كثيراً من السنن ، وبالف الشافعي وبعده الإمام أحمد في الإنكار على هؤلاء ، ووسع الشافعي الرد عليهم في الرسالتين وكتاب جماع العلم وغيرها ، ولا يتصور أن تجمع الأمة على خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قط إلا أن يكون هناك سنة صحيحة معلومة ناسخة ؛ فتجتمع على القول بالسنة الناسخة ، وأما أن تتفق على العمل بترك حديث لا ناسخ له ، فهذا لم يقع أبداً ، ولا يجوز نسبة الأمة إليه ، فإنه قدح فيها ونسبة لها إلى ترك الصواب والاخذ بالخطأ .

قال الإمام أحمد في رواية ابنه عبد الله : من ادعى الإجماع فقد كذب ، لعل الناس قد اختلفوا . هذه دعوى بشر المريسي والأصم ، ولكن يقول : لا أعلم الناس اختلفوا (وقال) في رواية المروذي كيف يجوز للرجل أن يقول اجمعوا إذا سمعتم يقولون اجمعوا فاتهم ، لو قال إني لا أعلم لهم مخالفاً جاز (وقال) في رواية أبي طالب : هذا كذب ما أعلمه أن الناس يجمعون ، ولكن يقول : لا أعلم فيه اختلافاً ؛ فهو أحسن من قوله إجماع الناس .

وقال في رواية ابن الحارث : لا ينبغي لأحد أن يدعى الإجماع لعل الناس اختلفوا ؛ وليس مراده بهذا استبعاد وجود الإجماع ، ولكن أحد وأئمة الحديث بلوا بمن كان يرد عليهم السنة الصحيحة بإجماع الناس على خلافها ؛ فبين الشافعي وأحمد أن هذه الدعوى كذب ، وأنه لا يجوز رد السنن بمثلها . قال الشافعي في رواية الربيع عنه : ما لا يعلم فيه نزاع ليس إجماعاً ، وقال أيضاً : وقد أنكر على منازعه دعوى الإجماع وبين بطلانها . قال فهل من إجماع ؟ قلت نعم بحمد الله كثير في جبل الفرائض التي لا يسع جعلها وذلك هو الذي إذا قلت (أجمع الناس) لم تجد أحداً يعرف شيئاً يقول لك ليس هذا بإجماع ، فهذه الطريق هي التي يصدق بها من ادعى الإجماع فيها وفي أشياء من أصول العلم دون فروعه ودون الأصول غيرها .

ثم قال الشافعي : فقال قد ادعى بعض أصحابك الإجماع بالمدينة ؛ فقلض له لما قلت وسمعت أهل العلم غيرك في كل بلد يقولون فيما ادعى من ذلك ؟ قال ما سمعت منهم أحداً أذكر قوله إلا غائباً لذلك ، وإن ذلك عندي لمعيب . ثم قال بعد ذلك أرو ما كافاك

غيب الإجماع أن لم يرو عن أحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوى الإجماع إلا فيما لا يختلف فيه أحد أن كان أهل زمانك هذا. قال فقد ادعاه بعضهم أحدثت ما ادعاه منه ؟ قال لا . قلنا فكيف صرت إلى أن تدخل فيما ذهبت في أكثر مما جئت ، ألا يستدل من طريقك أن الإجماع هو ترك ادعاه الإجماع ؛ وهذا كثير في كلامهم رحم الله

والمقصود أن أئمة الإسلام لم يزالوا ينكرون على من رد سنن رسول الله ﷺ بكونه لا يعلم بها قاطلاً ويرغم أن ذلك إجماع ، ولا يتوقف العمل بالحديث على أن يعلم من عمل به من الأمة ، بل هو حجة بنفسه عمل به أو لم يعمل ، ولا يمكن أن تجتمع الأمة على ترك العمل به البتة ، بل لا بد أن يكون في الأمة من ذهب إليه وإن خفي على كثير من أهل العلم قوله .

فصل

ونحن نقول قولاً كلياً نشهد الله تعالى عليه وملائكته أنه ليس في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يخالف القرآن ولا ما يخالف العقل الصريح ، بل كلامه بيان للقرآن وتفسير له وتفصيل لما أجمله ؛ وكل حديث رده من رد الحديث لوجه أنه يخالف القرآن فهو موافق للقرآن مطابق له ، وغايته أن يكون زائداً على ما في القرآن ، وهذا الذي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقبوله ونهى عن رده بقوله : لا ألفين أحكم مشككاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري فيقول لا أدري ، ما وجدناه في كتاب الله اتبعناه ، فهذا الذي وقع من وضع قاعدة باطلة له لرد الأحاديث بها بقولهم في كل حديث زائد على ما في القرآن : هذا زيادة على النص ؛ فيكون نسخاً ، والقرآن لا يفسخ بالسنة ، فهذا بعينه هو الذي حذر منه رسول الله صلى الله عليه وسلم أمته ونهاهم عنه ، وأخبرهم أن الله تعالى أوحى إليه الكتاب ومثله معه ، فمن رد السنة الصحيحة بنحو سنة تكون مقاومة لها متأخرة عنها ناسخة لها ، فقد رد على رسول الله صلى الله عليه وسلم وردت على الله .

قال الشافعي : إن الله تعالى وضع نبيه صلى الله عليه وسلم من كتابه ودينه بالموضع الذي أبان في كتابه : الفرض على خلقه أن يكونوا عالمين بأنه لا يقول إلا بما أنزل إليه ، وأنه لا يخالف كتاب الله ، وأنه بين عن الله تعالى ما أراد الله . قال : وبيان ذلك في كتاب الله . قال الله تعالى (وإذا قتل حلبيهم آباؤنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا) إلى قوله (إن أنبئ إلا ما يوحى إلينا) ومثل هذا في غير آية . أخبرنا العارودي عن عمرو بن الخطاب بن حنطب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ما تركت شيئاً مما أمركم الله به

إلا وقد أمرتكم به ، ولا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيكم عنه ،
قال الشافعي : فرض الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم أن يتبع ما أوحى إليه
وقال : لا يمكن الناس على شيء ، فإني لا أحل لهم إلا ما أحل الله ، ولا أحرم عليهم
إلا ما حرم الله ، وكذلك صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبذلك أمر أن يتبع
ما أوحى إليه ؛ وشهد أنه قد اتبعه فيما لم يكن فيه وحى ، فقد فرض الله تعالى في الوحي
اتباع سنته فيه ، فمن قبل منه فإنما قبل بفرض الله ؛ قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكوك فيما شبهر
بهم ثم لا يحدوا في أنفسهم حرجاً مما قصصت وبسلاً تسلياً)

وقال الإمام أحمد : من رد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو على شقي جليلة
وقال تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) الآية ، وأى فتنة إنما هي الكفر .
وقال الشافعي : قال الله تعالى (أحسب الإنسان أن يترك سدى) فلم يختلف أهل
العلم بالقرآن فيما علبت أن السدى هو الذي لا يؤمر ولا ينهى ، ومن أفتى أو حكم بما لم
يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون في معنى السدى (قال) وقد جعل الله الحق في كتابه
ثم سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، فليست تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب يدل عليها نصاً
أو جملة ، ثم ذكر بعض ما حرم الله تفصيلاً (قال) والجملة ما فرض الله من صلاة
وزكاة وحج ، فدل رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف الصلاة وحددها ووقتها والعمل
فيها ؛ وكيف الزكاة وفي أي المال وفي أي وقت هي ؛ وكيف قدرها ؛ وكيف الحج والعمل
فيه وما يدخل به فيه ويخرج به منه .

وقد صنف الإمام أحمد كتاباً سماه كتاب طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم رد فيه
على من احتج بظاهر القرآن وترك ما ضره رسول الله صلى الله عليه وسلم ودل على معناه
رواه عنه ابنه صالح ، قال في أوله :

إن الله جل ثناؤه وتقديس أسمائه بسى محمداً صلى الله عليه وسلم بالهدى ودين الحق
ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ، وأنزل عليه كتابه هادياً له وللمن تبعه ، وجعل
رسوله ﷺ الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه ؛ وعاصه وطاعه ، وناضيه ومنسوخه ؛
وما قصد له الكتاب ، وكان رسول الله ﷺ هو المبرر عن كتاب الله الدال على معانيه
وشأهده في ذلك أصحابه . ونقلوا ذلك عنه ، وكانوا هم المعبرين عن ذلك بعد رسول الله
ﷺ ؛ وقال جابر بن عبد الله : ورسول الله ﷺ بين أظهرنا ، عليه ينزل القرآن وهو
يعرف تأويله ؛ وما عمل به من شيء عملنا . وقال قوم : بل نستعمل الظاهر ، وتركوا

الاستدلال برسول الله ﷺ ، ولم يقبلوا أخبار أصحابه . وقال ابن عباس للخوارج : أتيتكم من عند أصحاب رسول الله (ص) المهاجرين والأنصار ومن عند ابن عم رسول الله ﷺ وصهره وعليهم نزل القرآن ، وهم أعلم بتأويله منكم ، وليس فيكم منهم أحد ، ثم ساق النصوص الموجبة لمتابعة الرسول ، ثم ذكر الآيات التي فسرت السنة بحملها .

والمقصود أن أئمة الإسلام جميعهم على هذه الطريقة ، الأخذ بحديث رسول الله (ص) إذا صح ؛ ولم يأت بعده حديث آخر ينسخه ، سواء عرفوا من عمل به أم لا ، وسواء عمل الناس بخلافه أو بوافقه ، فلا يتركون الحديث لعمل أحد ، ولا يتوقفون في قبوله على عمل أحد ، ولا يعارضونه بالقرآن ولا بالإجماع ، ويعلمون أن هذه المعارضة من أبطال الباطل .

فصل

وطائفة أخرى ردت أحاديث رسول الله ﷺ إذا كانت في باب الصفات ، وقبلتها إذا كانت في باب الأحكام والزهد والرقائق وغيرها ، وهؤلاء طوائف من أهل الكلام المبتدع المذموم ، وجعلوا قوله تعالى (ليس كمثل شيء) مستنداً لهم في رد الأحاديث الصحيحة تأليهاً منهم وتديلياً على من هو أعمى قلباً منهم ، وتحريفاً لمعنى الآية عن موضعه ففهموا به من أخبار الصفات ما لم يرده الله ولا رسوله ، ولا فهم أحد من أهل الإسلام أنها تقتضى إثباتها على وجه التمثيل بما للخلق من

فصل

وقد هرفت فيما تقدم المقام التاسع والعاشر : وهو أن قولهم خبر الواحد لا يفيد العلم ، قضية كاذبة باتفاق العقلاء إذا أخذت كلية عامة ، وقضية لا تفيد إن أخذت جزئية أو مبهمة ، فإن عاقلاً لا يقول : كل خبر واحد لا يفيد العلم حتى تقتضوا الرد عليه كأنكم في شيء ، وكأنكم قد كسرتهم عدو الإسلام ، فسودتم الأوراق بغير فائدة حتى كذب بعض الأصوليين كذباً صريحاً لم يقله أحد قط (فقال) مذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه أن خبر الواحد ~~لا يفيد العلم~~ غير قرينة ، وهو مغلوط عنده في خبر كل واحد . فبما لله العجب كيف لا يستحي العقل من المجاهرة بالكذب على أئمة الإسلام ، لكن عذر مذبا وأمثاله أنهم يستجيزون نقل المذاهب عن الناس بلازم أقوالهم ، ويعملون لازم المذهب في ظنهم مذاهباً ، كما نقل بعض هؤلاء المبايعين أن مذهب أحمد بن حنبل

وأصحابه أن الله لا يرى يوم القيامة . قال لأنه يقول إنه لا يرى إلا الأجسام ، وقد قام الدليل على أنه سبحانه وتعالى ليس بجسم ، فلا يكون مرئياً على قلوبهم ، ونقل هذا أيضاً أن مذهبهم أن الله تعالى يجوز أن يتكلم بشيء ولا يبنى به شيئاً إلزاماً لهم من قلوبهم إنه لا يعلم تأويل المتشابه إلا الله ، بهذا القول الباطل الذي لم يقله أحد من أهل الأرض وكما نقل هذا أو غيره من أهل البهتان أن مذهبهم أن الله جسم إلزاماً لهم بقولهم إن الله مشقوع على عرشه فوق سمواته بآن من خلقه موصوف بصفات الكمال .

وبالجملة فمن يستجيز الكذب على الله ورسوله ، ويخبر عنه ما لم يخبر به عن نفسه ، ويتبنى عنه ما أثبت لنفسه ، ويقول على الله ما لا يعلم ، كيف لا يستجيز الكذب على مخلوق مثله ، قلبه ملائ من الهوى والغل عليه وعلى أشباهه وأتباعه ، فأنه الموعود (وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون)

وأما الشهادة على رسول الله (ص) بمضمون هذه الأحاديث فما لا يستريب فيه من له أدنى علم بالسنة والآثار وقول الصحابة . قال رسول الله (ص) لما أخبرهم به المخبر عنه ، وقول التابعين كذلك ، وقول تابعي التابعين ؛ وقول جميع أئمة الإسلام في كتبهم ، والشهادة لا يشترط فيها قول أشهد .

قال ابن عباس : شهد عندي رجال مرضيون ، وأرضاهم عندي عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهي عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ؛ وبعد العصر حتى تغرب الشمس ؛ ومعلوم أنهم لم يتلفظوا بلفظ أشهد . وقال تعالى (قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا فإن شهدوا فلا تشهد معهم) وشهادتهم لإخبارهم أن الله تعالى حرمه ؛ وأقنه تعالى أعلم .

وصل الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً من يؤمننا هذا إلى يوم الدين .

ثم بحمد الله تعالى وحسن توفيقه وإحسانه وتسديده هذا المختصر المفيد المشتمل على تقرير طريقة أهل السنة والجماعة والرد على مخالفينهم من أهل البدعة والشناعة ، فرحم الله مؤلفه وجزاه عن أهل السنة خيراً .

(فهرس الجزء الأول من الصواعق المرسلة)

٣	ترجمة وجيزة لمؤلف الصواعق	والصفات أكثر من اشتغالها على
٤	كلية الناشر	ما اعتاده
٥	خطبة الكتاب	٤٣ شؤم جناية التأويل على الإيمان
٩	بيان حقيقة التأويل لغة واصطلاحاً	والإسلام
١٥	تنازع الناس في كثير من الأحكام	١٤ فصل في بيان ما يقبل التأويل من
	ولم يتنازعوا في آيات الصفات	الكلام وما لا يقبله
١٦	فصل في تمجيز التأويلين عن تحقيق	٤٩ فصل في بيان أنه لا يأتي الممطل
	الفرق بين ما يسوغ تأويله من	للتوحيد العلمي الخبري بتأويل
	آيات الصفات وأحاديثها وما لا يسوغ	إلا أمكن المترك الممطل للتوحيد
١٩	فصل في إلزامهم في المعنى الذي	العلمي أن يأتي بتأويل من جملة
	جعلوه تأويلاً نظير ما فروا منه	٥٣ فصل في إقسام الناس في نصوص
٢٠	شبهات للجهمي في الوجه والعين	الوحي إلى أصحاب تأويل وأصحاب
	والجنب والساق والجواب عليها	تخييل ؛ وأصحاب تمثيل ؛ وأصحاب
	من عشرة وجوه	تجيبان ؛ وأصحاب سواء السبيل
٢٩	الوظائف الواجبة على المتأويل	٥٧ قبول التأويل له أسباب
٣٢	بيان أن التأويل شر من التمثيل	٦٠ فصل في بيان أن أهل التأويل
٣٤	قصد المتكلم من المخاطب حمل كلامه	لا يمكنهم إقامة الدليل السمي
	على خلاف ظاهره يناقض قصد البيان	على مبطل أبداً ؛ وفي هذا الفصل
٣٧	علينا كمال المتكلم وفصاحته ونصحه	بيان كسر الطاغوت الأول
	يتمتع عليه أن يريد بكلامه خلاف	٦٣ حججه سبحانه العقلية والسمعية
	حقيقته (مناظرة جرت بين جهمي	على توحيده وأسائه وصفاته
	وسفي)	٦٥ الحجة الثانية
٤٠	تيسير القرآن للذكر ينساق في جملة	٦٨ كلام نفيس جداً في تفنيد شبهات
	على التأويل المخالف لظاهره وحقيقته	الملحدين لا يوجد في كتاب آخر
٤١	اشتغال المكشِب الإلهية على الأسماء	٧٤ موافقة صريح العقل لصحيح النقل

- ٧٦ كون الله ورسوله أقاما الحجة في غاية البيان
- ٧٧ سفاة من قال ان الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين
- ٨٤ كسر الطاغوت الثاني وهو قولهم إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم العقل
- ٨٨ تقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع
- ٩٠ إتمام الله لدينه لا يجوزنا إلى عقل
- ٩١ إتفاق العقل والنقل
- ٩٧ مصارضة العقل للشرع من عادة الكفار
- ٩٩ الاحتجاج بشهادة العقل وحده باطلة بشهادة القائلين بها
- ١٠٣ غاية ما ينتهي إليه من عارض الشرع بالعقل
- ١٠٤ كذب من زعم أن السلف لا يدرون معاني ألفاظ الصفات
- ١٠٨ أنواع التوحيد الصحيحة والباطلة
- ١١٠ تسمية أهل الزيغ توحيد الرسل شركا وتحسيدا
- ١١٢ لفظ الجسم لم يطلق به الوحي إثباتا ولا نفي
- ١١٣ أهل الضلال يُنفرون عن أسماء الله وصفاته بألفاظ مشوهة مستقبحة
- ١١٥ الجهة والفوقية والعلو : فيها عنه سبحانه تعطيل
- ١١٦ القدرية : إنكارهم خلق أفعال العباد وتسميتهم ذلك بالعدل
- ١١٨ إثبات الصفات والاستواء على العرش والكلام لله
- ١١٩ العقل يصدق ما جاء بالوحي أشد ما يصدق كثير من المحسوسات
- ١٢٤ أصول المعارضين للشرع بالعقل تنفي وجود الصانع لاصفاته لحسب
- ١٢٨ مذهب أهل الكلام في الصفات
- ١٢٩ الجهمية يقولون عنه سبحانه : لو قام به صفة لكان جسما
- ١٣٠ أول من عارض الوحي بالعقل : إبليس
- ١٣١ فساد القياس إذا صادم النص
- ١٣٢ تفنيد شبهة إبليس في تفصيل النار على التراب
- ١٣٥ الفطرة والمعقول يثبتان صفات الله
- ١٤٠ أحسن ما قيل في معنى : المثل الأعلى
- ١٤٣ الصحابة كانوا يستشكلون بعض النصوص ببعضها لا بمقولات
- ١٤٦ إنكار الصحابة على من عارض النصوص بأراء الرجال
- ١٤٧ عند بدء ظهور الشيعة والخوارج أنكر عليهم الصحابة وحذروا منهم

- ١٤٨ الجهمية أول من عارض الوحي
بالرأى فتولى أمير العراق قتل
شيخهم
- ١٤٩ قيام أهل السنة بالدعوة إليها
قام المعارضون للوحي بالرأى
وشؤمهم
- ١٥١ قيام ابن تيمية بالحجة والبد على
غزو أهل الضلال
- ١٥٢ إثبات الصفات لا يلزم منه التشبيه
- ١٥٧ إلحاح من ينكر الصفات
- ١٥٨ توحيد الجهمية والفلاسفة مناقض
لتوحيد الرسل
- ١٥٩ لوازم قول الجهمية معلومة البطلان
- ١٦٣ أهل الضلال : عزلهم للقرآن عند
الاستدلال
- ١٦٤ تساند النص الصريح للعقل الصحيح
- ١٦٨ أقوى الطرق وأدناها على الصانع
- ١٦٩ القرآن أعظم دليل على الله وصفاته
- ١٧٠ الأصل الذى قاد إلى تعطيل
- ١٧٢ تناقض من عارض الوحي بالعقل
- ١٧٤ إتفاق الحكماء مع السلف في علو الله
- ١٧٤ مناقشة من يمتنعون الإشارة الحسية
إليه تعالى ، وإن المانع يجعله كالمدم
- ١٧٥ وقوع أهل الزيغ فيما فروا منه
من التشبيه بزعمهم
- ١٧٦ مناقشة نفاة الصفات والعلو وإلحاحهم
- ١٧٧ الجهمية يمتدحون بعلو القهر وهذا
يستلزم العلو المطلق
- ١٧٩ علو الله تعالى لازم لوجوده
- ١٧٩ رؤية الرب إمكانها بالعقل وإثباتها
بالشرع
- ١٨٠ معارضة العقل للوحي من عدم
تقدير الله حق قدره
- ١٨٣ نفي التشبيه ليس في نفسه مدح
- ١٨٥ فصل في ذكر حجة الجهمي على
أنه سبحانه لا يرضى ، ولا يفتض
- ولا يحب والجواب عنها
- ١٨٧ شبهات إبليس والجواب عنها
- ١٩٣ كلام نفيس من تأمله أدرك حكمة
الله في خلقه
- ١٩٩ معنى قضاء الله في عباده وتزييه
عن الظلم
- ٢٠٢ استدلال الجبرية بقوله لا يستل
عما يفعل - باطل
- ٢٠٥ إيلاء وتعذيب المخلوق مصلحة له
- ٢٠٧ العدل الإلهي في الثواب والعقاب
- ٢١٠ احتجاج القدرية بالقدر والرد
عليهم
- ٢١٤ حق الله على عبده
- ٢١٥ حكمة الله في خلق الضعدين
- ٢١٧ العبودية إنما تظهر عند الامتحان
بالشهورات

- ٢١٨ حكمة الله ونعمته في خلق إبليس
 ٢٢٣ رحمة الله تسبقت غضبه
 ٢٢٥ أدلة فناء النار
 ٢٢٦ المشرك يبقى في النار
 ٢٢٩ سنة الله أن الآلام منقطعة
 والنعم دائم
 ٢٣٦ المعنى الصحيح لقوله تعالى (ولو
 ردوا لعادوا لما نهوا عنه)

(فهرس الجزء الثاني من مختصر الصواعق)

- ٢٤١ (فصل) كسر الطاغوت الثالث : وهو المجاز من ٥٠ وجها
 ٢٤٢ القول بالمجاز قول مبتدع : ومعنى المجاز في كلام أحمد
 ٢٤٣ من نفي المجاز من العلماء
 ٢٤٤ دعوى المجاز تستلزم وضماً قبل الاستعمال
 ٢٤٤ تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز تقسيم قاسد
 ٢٤٥ تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لا يستلزم وجود المجاز
 ٢٤٦ التقسيم المذهبي لا يلزم منه وجود الأقسام خارجاً
 ٢٤٦ دعوى المجاز تستلزم الدور الممتنع
 ٢٤٧ دعوى الفرق بين الحقيقة والمجاز تحكم بعض
 ٢٤٧ علاقات المجاز وعدم انضباطها
 ٢٤٨ تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز يلزم منه الفرق بين المتألفين وشاعات أخرى
 ٢٤٩ قولهم يعزف المجاز بصحة نفيه قاسد
 ٢٥٠ كثر من الحقائق يصح نفيها لاعتبارات
 ٢٥٠ صحة النفي مدلول عليها بالمجاز فلا تكون دليلاً عليه
 ٢٥١ فرقه بين الحقيقة والمجاز بالتبادر إلى الذهن
 ٢٥٣ القرينة لا بد منها في دلالة الكلام مطلقاً
 ٢٥٤ فرقه بينها بالاضطرار وفساده
 ٢٥٥ فساد فرقه بينهما باختلاف جمع الكلمة
 ٢٥٧ فرقه يلزم التقييد في المجاز قاسد
 ٢٥٨ فرقه بتوقف المجاز على معنى آخر وفساده
 ٢٥٩ معنى وصف الله بالكيد والمكر والخذاع
 ٢٦١ ما أطلق على الله وعلى الناس حقيقة في الجميع
 ٢٦٣ خمساً من الإضافات لا تخرج اللفظ عن حقيقته
 ٢٦٥ الحكم بأن هذا مستعمل في موضوعه وذلك مستعمل في غير موضوعه تحكم بأمره
 ٢٦٦ ليس ثم وضع سابق على الاستعمال
 ٢٦٧ كلام الله ليس له وضع سابق على الاستعمال فلا يصح فيه دعوى المجاز

٢٦٨. اختلافهم في العام المخصوص حقيقة أم مجاز
 ٢٧٠. قول الطبري والشهرآزي وابن الصباغ في ذلك
 ٢٧٢. زعمهم أن لا إله إلا الله مجاز
 ٢٧٣. زعم ابن جني مجازية جميع الأفعال
 ٢٧٤. اللغة كلها حقيقة أو كلها مجاز
 ٢٧٤. الكلمات قبل التركيب ساذجة مبهمة
 ٢٧٦. تجميد الألفاظ عن القيود مثل تجميد المعاني وجعلها مطلقة ، كلاهما خطأ
 ٢٧٧. أنواع القرائن
 ٢٧٨. العام المخصوص حقيقة باتفاق السلف والخلف
 ٢٧٩. استدلالهم على الحقيقة بالسبق إلى الفهم
 ٢٨١. تقسيم الكلام إلى إنشاء ونحو الخ
 ٢٨٢. تقسيم الدلالة إلى حقيقة ومجاز باطل
 ٢٨٣. كيفية نشوء اللغات
 ٢٨٤. منطلق الحيوانات - تعلم الصبي لغة أبويه
 ٢٨٥. المجاز في الحل أو الاستعمال
 ٢٨٦. قال الشافعي : كلام الله - ورسوله على ظاهره
 ٢٨٧. قولهم إن أكثر اللغة والقرآن مجاز
 ٢٨٧. نقل كلام ابن جني في ذلك ورده من ٢٤ وجهاً
 ٢٩٢. حال ابن جني وشيخه
 ٢٩٢. دعواه أن خلق الله وعلم الله مجاز
 ٢٩٣. دعواه مجازية جميع الأفعال
 ٢٩٤. نسيجه الله عن التكلم بالحقيقة
 ٢٩٤. نقض حجته في أن الفعل مجاز
 ٢٩٦. فساد قوله إن خلق الله السموات مجاز
 ٢٩٧. خلق أفعال العباد
 ٢٩٨. إسكارة صفات الله من علمه وعظمته وبصره
 ٢٩٩. اختلاف الأفعال بحسب محالها
 ٣٠٢. وقوع التوكيد في الكلام لا يثبت المجاز لها ادعاء

- ٣٠٣ قوله في مجاز الحذف ورده
- ٣٠٤ ما ادعى فيه الحذف يستقيم من غير تقدير
- ٣٠٥ المواضع التي ادعى فيها الحذف
- ٣٠٦ وصف الاعيان بالطيب والخشك والحل والحرمة
- ٣٠٧ ذكر ما ادعوا فيه المجاز من القرآن
- ٣٠٧ المثال الأول قوله (وجاء ربك والملك صفاً صفاً)
- ٣٠٩ المثال الثاني : اسم الله الرحمن ورحمة الله
- ٣١٠ الإلحاد في أسماء الله تعالى أربعة أنواع
- ٣١٢ زعمهم أن الرحمة رقة القلب لينفوها عن الله
- ٣١٣ الأدلة على ثبوت الرحمة لله على حقيقتها
- ٣١٤ الفرق بين رحمة الخالق ورحمة المخلوق
- ٣١٥ إثبات صفات الله بقياس الشمول أو التمثيل
- ٣١٩ ظهور آثار رحمة الله كظهور آثار ربوبيته وقدرته
- ٣١٩ المثال الثالث : استواء الله على عرشه ، إثبات حقيقته من ٤٢ وجهاً
- ٣٢٠ إبطال تأويله باستولى لفظة
- ٣٢١ إبطال تأويله باستولى عقلاً
- ٣٢٢ إن العرش خلق بعد السموات والأرض
- ٣٢٤ قول الإمام ابن عبد البر في التهيد بحقيقة الاستواء
- ٣٢٥ نصريح أئمة السنة باستواء الله على عرشه
- ٣٢٦ نصريح الأشعرى بحقيقة الاستواء
- ٣٢٦ معنى البيت الذي استدلوا على أن استوى بمعنى استولى
- ٣٢٨ ما يؤيد أن معنى الاستواء حقيقته
- ٣٢٩ إبطال تأويل الفوقية بأنها فوقية قدر ومكانة
- ٣٣١ معنى الاستواء نقل عن الرسول كما نقل لفظه
- ٣٣٢ ما يلزم من نفي حقيقة استواء الله من اللوازم الضيقة
- ٣٣٣ التحريف نوعان : تحريف اللفظ وتحريف المعنى
- • تشكيك بعضهم في معنى الاستواء والرد عليه

- ٣٣٦ المثال الرابع (إثبات اليمين حقيقة لله تعالى)
 د د لإبطال تأويلها بالنعمة أو القدرة
- ٣٣٧ ما اقترن باليد مما يجعلها حقيقة لا مجازاً
- ٣٣٨ اختصاص آدم بخلق اليمين ينفي المجاز عنهما
- ٣٤٠ إذا أريد باليد النعمة أو القدرة فلا بد من القرينة
- ٣٤١ ما جاء في إطلاق اليد مجازاً ووجهه
- ٣٤٣ ليس مع من نفي يدى الله دليل من عقل أو نقل
- ٣٤٤ نفي اليمين وتأويلها هو قول الجهمية
- ٣٤٤ رد جند العزير الكنانى على الجهمية في ذلك
- ٣٤٦ قول الأشعرى : إثبات اليد حقيقة لله تعالى
- ٣٤٨ (خاتمة لهذا الفصل) ما ورد من الكتاب والسنة في اليد مما يجعلها حقيقة لا مجازاً
- ٣٥٠ المثال الخامس : إثبات الوجه لله تعالى حقيقة
- ٣٥١ رد تأويلهم له بالزيادة
- ٣٥٢ رؤية وجه الله حقيقة لا مجاز
- ٥٤ تفسير آية (فأبنا تولوا قم وجه الله)
- ٣٥٩ المثال السادس : اسم الله النور . وقوله (الله نور السموات والأرض)
- ٣٥٩ الكلام على حديث أبي ذر « نور أنى أراه »
- ٣٦١ الكلام على حديث : أنت نور السموات ، الخ
- ٣٦١ نور الله غير هذا النور الذى على الحيطان
- ٣٦٢ قول الله (وأشرقت الأرض بنور ربها)
- ٣٦٣ معنى إضافة النور إلى الله تعالى
- ٣٦٤ اعترف الأشعرى وابن كلاب بصفة النور لله
- ٣٦٥ كلام ابن العربي المالكي في صفة النور لله تعالى
- ٣٦٦ تفسير أبى بن كعب لآية (الله نور السموات) النور صفة كمال وضده نقص
- ٣٦٨ تورانية الموجودات بحسب قربها وبمداها من الله تعالى
- ٣٦٩ إثبات فوقية الله على الحقيقة
- ٣٧١ الأحاديث التى تبطل تأويل الفوقية
- ٣٧٥ أقوال الأئمة في ثبوت حقيقة الفوقية

- ٣٧٧ المثال الثامن : إعجابات نزوله حقيقة
- ٣٧٨ الجواب عن شبهة إزال الحديد والإنعام
- ٣٧٩ الإنزال ثلاث درجات
- ٣٨١ اقتران النزول بما يدل على أنه حقيقة
- ٣٨٢ تفسير آية هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله الخ
- ٣٨٦ عدة الصحابة الذين رووا حديث النزول
- ٣٨٨ النزول وشواهد
- ٣٩١ حديث الجملة وهو شجى في حلق المعلقة
- ٣٩٢ حديث لقيط بن حاسم الجني وفيه فوائد
- ٣٩٨ النزول إلى الأرض تواترت به الأحاديث وجاء به القرآن
- ٤٠٠ أقوال العلماء في النزول وصفات الله
- ٤٠٠ حكاية الأمير ابن طاهر مع الإمام إسحاق بن راهويه
- ٤٠٤ ثبوت الانتقال والحركة لله تعالى
- ٤٠٦ ما نقل عن الإمام أحمد من تأويل النزول والجواب عنه
- ٤٠٧ (معية الله تعالى وقربه من عباده)
- ٤٠٨ اختلاف مذاهب قدماء الجهمية ومتأخريهم فيها
- ٤٠٩ معية الله لا تنفي علوه على خلقه ولا يلزم منها الاختلاط بهم
- ٤١١ الكلام على قوله (إن رحمة الله قريب من المحسنين)
- ٤١٢ قرب الله مع علوه وكونه الظاهر الباطن
- ٤١٤ الكلام على حديث (لو دليت بحبل إلى الأرض السابعة لسقط على الله) سنده ومثله
- ٤١٧ (نداء الله ومناجاته وكلامه بحرف وصوت)
- ٤١٩ الكلام على حديث (فيناديهم بصوت) سنده ومثله
- ٤٢١ الأحاديث في كلام الله الناس يوم القيامة
- ٤٢٣ مذاهب الناس في كلام الله ، مذهب الاتحادية المبنى على ما أصلوه من أن وجود الله هو وجود خلقه
- ٤٢٤ مذهب الفلاسفة . مذهب المعتزلة
- ٤٢٦ مذهب الكلالية . مذهب الأشعري
- ٤٢٧ مذهب الكرامية . مذهب السالمية

- ٤٢٧ مذهب اتباع الرسل
 ٤٣٠ الأدلة عقلًا ونقلًا على أنه يتكلم متى شاء
 ٤٣١ مسألة تكلم العباد بالقرآن
 ٤٣٢ أصوات القارىء غير كلام الله
 ٤٣٣ استدلال البخارى على ذلك في الصحيح وفي خلق أفعال العباد
 ٤٣٥ جواب السؤال : هل حروف المعجم قديمة أو مخلوقة
 ٤٣٥ مراتب الوجود للألفاظ والفرق بين المتكلم والمبلغ
 ٤٣٦ مسألة لفظي بالقرآن وبيان الحق فيها
 ٤٣٧ حنة البخارى وخلافه لأصحاب أحد
 ٤٣٨ بيان البخارى لمسألة اللفظ ومثانة مذهب
 ٤٣٨ مراد الإمام أحد في تشديده على اللفظية
 ٤٣٩ التلاوة والقلوب ونزاع الناس في ذلك
 ٤٤٠ بيان مذهب أحد في ذلك
 ٤١ بيان كون المسموع المقروء المحفوظ هو كلام الله وهو غير مخلوق
 ٤٢ كلام السلف والبخارى في ذلك
 ٤٣ كون الكلام في محاله
 ٤٤ مراتب الوجود الأربعة لسائر الأشياء
 ٤٥ وجود القرآن والرسول في زبر الأولين
 ٤٦ سماع كلام الله مباشرة وبواسطة
 ٤٦ مراتب الوجود الأربعة - وجود القرآن في المصحف
 ٤٨ كلام الله عند الجهمية وجهال المتعبدین
 ٤٨ استخفافهم بالمصحف وشكوى ابن عقيل من ذلك
 ٤٥٠ كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك
 ٥١ منشأ النزاع هل كلام الرب بمفئته أم لا
 ٥١ فرق الناس في كلام الله سبحانه
 ٥٤ الاحتجاج بالأحاديث النبوية على إثبات صفات الله العلية
 ٥٥ المقام الثاني موافقة القرآن للحديث
 ٥٥٦ تفسير الأئمة القرآن بالأحاديث وكلام الصحابة

- ٤٥٨ في البلاغ المبين هو تبليغ اللفظ والمعنى
- ٥٩ إنزال الله الكتاب والحكمة وهي السنة
- ٦٠ ضاية الرسول ببيان مراد الله ومراد نفسه
- ٦٢ سؤالات الصحابة التي فيما أشكل عليهم
- ٦٣ طرق من لم يفسر القرآن بالأحاديث والآثار
- ٦٦ كلام الشافعي في الاحتجاج بالسنة
- ٦٧ وجوب تحكيم الرسول ورد المتنازع فيه إليه
- ٦٨ إنكار السلف على من عارض السنة بالقرآن
- ٤٧٠ المقام الرابع ، إقادتها للعلم واليقين
- ٧١ معرفة أهل الحديث به أعظم من معرفة أهل كل علم بعلومهم
- ٧٣ التفصيل في خبر الواحد وأنه ليس سواء
- ٧٦ كلام الشافعي في إقادة خبر الواحد للعلم
- ٤٨٠ كلام أحمد في ذلك . كلام الشيخ ابن تيمية
- ٨٧ كلام الإمام ابن حزم في أن خبر الواحد يفيد العلم قطعاً
- ٩٦ استدلال الشيخ ابن القيم على ذلك ٢١ دليلاً
- ٥٠٤ الاستدلال بأحاديث الآحاد في العلم بالعمل
- ٥٠٩ تقسيم الدين إلى أصول وفروع تقسيم باطل
- ٥١٣ إبطال فروقهم بين ما سموه أصولاً وفروعاً
- ٥١٦ الظن المستفاد من الأحاديث أهل من علومهم وقضاياهم
- ٥٢٣ المقام السابع : اختلاف درجة الدليل بحسب درجة فهم المستدل
- ٥٢٤ المقام الثامن : انقياد الإجماع على قبول أحاديث الآحاد
- ٥٢٥ شبه من رد هذه الأحاديث وطوائفهم
- ٥٢٦ عدة أحاديث ردوها لظنهم معارضتها للقرآن
- ٥٢٨ تكذيب أحمد لمعنى الإجماع
- ٥٢٩ ليس في السنة ما يخالف القرآن
- ٥٣٠ كلام الشافعي وأحمد في ذلك
- ٥٣١ المقام التاسع والعاشر

(مطبوعات تطلب من مطبعة الإمام)

١٣ شارع قرقول المنشية بالقلمة بمصر)

٥ قرش - الصواعق المرسلة على الجهمية والمطلة لابن القيم ، جزآن في غلاف واحد
هدم به طواغيت الطوائف الزائفة من تقديم الحقول على المنصوص ، وزعمهم المجاز في
صفات الله . من العلو والاستواء والكلام . . إلخ فراراً من التشبيه بزعمهم ، وأبطل
تقسيم الأحاديث إلى متواتر وآحاد .

٤ قرش - حسن الأسوة فيما كتب من الله ورسوله في النسوة - السيد صديق حسن خان
جمع فيه كل ما يتعلق بالمرأة وما تنفرد به عن الرجل في الصلاة والصوم والحج ،
وحقوقها كأم وكزوجة ، وكبنت ، وواجباتها في كل طور من أطوار حياتها ، وتعليمها
وسفورها وحجابها . كل ذلك بالآيات والأحاديث .

٢٠ قرش - هدة الصابرين وذخيرة الشاكرين لابن القيم ، تناول فيه هذه المصائب
التي لا ينجو منها أحد وخفف من وقعها على القلوب بما ذكره من فوائد لها للصاب
الدنيا والآخرة ، مما يجعل المؤمن راضياً عن ربه .

١٥ قرش - الفوائد العلامة ابن قيم الجوزية - ملأه بتوجيهات نافعة لمن أراد أن يقرأ
القرآن ؛ وتحذيرات من قطاع الطريق إلى الله .

١٢ قرش - الإيمان وآثاره ؛ والشرك ومظاهره - كتاب يبين حقيقة الإيمان ، ويدفع
الغاري دفماً إلى تحقيقه في نفسه ؛ ويذكر صفحات مشرقة للؤمنين الصادقين ، وما قاموا
به وما تحصلوه في سبيل إيمانهم - كما يبين مفردات الشرك البغيض من نداء الموقر
والاستغاثة بهم والحلف بهم والنذر لهم - حتى لا يتورط فيها من يجب أن يلقى الله
بقلب سليم .

٨ قرش - دفاع عن الحديث النبوي ودفع شبهات الماسمين من العمل به - كتاب يرد
على خصوم رسول الله ﷺ وأعداء سنته وحديثه ؛ ويبين أنهم إذا نهجوا - لا قدر الله -
في دعوتهم فإنهم سيهاجون القرآن .

٤ قرش - تطهير الاعتقاد ، وشرح الصدور في تحريم رفع القبور ، والتخلف في
مذاهب السلف ؛ ثلاثة رسائل في غلاف واحد .

٣ قرش - إغاثة اللغاف في حكم طلاق النضبان ، لابن القيم وتطبيق العلامة جمال الدين
القاسمي رحمه الله تعالى .

٢ قرش - تنبيه (قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى) للآخمة ابن جرير
وابن كثير والقرطبي والشوكاني ؛ ومعه رسالة في التعليق على حديث عتيق أخير لكم ،
للأستاذ محمد صادق هرنوس رحمه الله .

Biblioteca Alexandrina



0437474